

CULTURA EM MOVIMENTO

*Matrizes africanas
e ativismo negro no Brasil*

Elisa Larkin Nascimento (org.)

SANKOFA 2
Matrizes Africanas da Cultura Brasileira



**SELO
NEGRO**
EDIÇÕES

C974

Cultura em movimento [recurso eletrônico] : matrizes africanas e ativismo negro no Brasil / Elisa Larkin Nascimento. - São Paulo : Selo Negro, 2014. recurso digital (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira ; 2)

Formato: ePub

Requisitos do sistema: Adobe Digital Editions

Modo de acesso: World Wide Web

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-8455-003-6 (recurso eletrônico)

1. Negros - Brasil - História. 2. Brasil - Civilização - Influências africanas. 3. Livros eletrônicos. I. Título. II. Série.

14-14963

CDD: 305.89698103

CDU: 316.347(=2/=8)

13/08/2014 15/08/2014



EDITORA AFILIADA

Compre em lugar de fotocopiar.

Cada real que você dá por um livro recompensa seus autores
e os convida a produzir mais sobre o tema;

incentiva seus editores a encomendar, traduzir e publicar
outras obras sobre o assunto;

e paga aos livreiros por estocar e levar até você livros
para a sua informação e o seu entretenimento.

Cada real que você dá pela fotocópia não autorizada de um livro
financia um crime

e ajuda a matar a produção intelectual de seu país.

SANKOFA 2

Matrizes Africanas da Cultura Brasileira

CULTURA EM MOVIMENTO

Matrizes africanas e ativismo negro no Brasil



Elisa Larkin Nascimento (org.)



CULTURA EM MOVIMENTO

matrizes africanas e ativismo negro no Brasil

Copyright © 2008 by autores

Direitos desta edição reservados por Summus Editorial

Editora executiva: **Soraia Bini Cury**

Assistentes editoriais: **Andressa Bezerra e Bibiana Leme**

Capa, projeto gráfico e diagramação: **Gabrielly Silva**

Informação ao leitor: a versão integral das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana pode ser encontrada no site do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep), do Ministério da Educação:
<http://www.publicacoes.inep.gov.br/arquivos/%7B2A0A514E-6C2A-4657-862F-CD4840586714%7D_AFR0-BRASILEIRA.pdf>.

Selo Negro Edições

Departamento editorial

Rua Itapicuru, 613 – 7^o andar

05006-000 – São Paulo – SP

Fone: (11) 3872-3322

Fax: (11) 3872-7476

<http://www.selonegro.com.br>

e-mail: selonegro@selonegro.com.br

Atendimento ao consumidor

Summus Editorial

Fone: (11) 3865-9890

Vendas por atacado

Fone: (11) 3873-8638

Fax: (11) 3873-7085

e-mail: vendas@summus.com.br

Versão digital criada pela Schäffer: www.studioschaffer.com

*Dedicamos este volume à memória de dois
homens cujo legado criativo de ação e
pensamento crítico, de ensino e representação
artística – expressão vital das aspirações de seu
povo – será sempre uma fonte de orgulho e doce
recordação.*

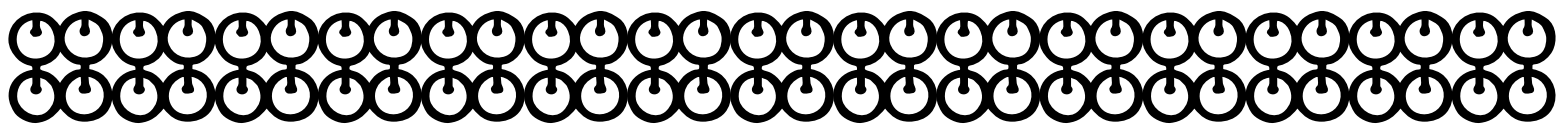
*O saudoso professor
e encantado escritor*

IRONIDES RODRIGUES

e

o imortal ator, advogado e intelectual

AGUINALDO CAMARGO.



AGRADECEMOS À Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e à Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Uerj) a oportunidade de realizar este trabalho em instituições acadêmicas de prestígio. A PUC-SP abrigou o Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros (Ipeafro) de 1981 até 1984, no conjunto de seus programas voltados a reflexão e ação comunitárias. A Uerj cedeu o espaço físico para a realização do curso Sankofa a partir de 1985 e, durante a gestão do reitor Hésio Cordeiro, criou o Programa de Estudos e Debates dos Povos Africanos e Afro-Americanos (Proafro), sob a direção do professor doutor José Flávio Pessoa de Barros, diretor do Centro de Ciências Sociais (CCS) da Universidade. Inserimos o trabalho do Sankofa no Setor de Ensino do Proafro no período de 1993 a 1995.

Agradecemos, ainda, ao RioArte, que sob a direção de dois iluminados intelectuais de saudosa memória, o poeta Gerardo Mello Mourão e o crítico Tertuliano dos Passos, ofereceu apoio à realização do curso entre 1985 e 1990. Hélio Portocarrero, na qualidade de presidente do RioArte, manteve esse apoio.

Igualmente agradecemos aos professores Abdias Nascimento e Vanda Maria de Souza Ferreira, titulares da Secretaria Extraordinária de Defesa e Promoção das Populações Afro-Brasileiras (Seafro). Além de apoiar a realização do curso Sankofa e dos dois fóruns sobre a questão racial no ensino, a Seafro ensejou a condução de seminários e programas de capacitação de professores no interior do estado do Rio de Janeiro, em municípios como Campos, Cabo Frio, Três Rios e outros, como parte do projeto Sankofa.

Agradecemos, sobretudo, ao engajamento e à dedicação de nossos professores, que vêm colaborando com o projeto ao longo de vários anos. Além dos autores de textos incluídos neste volume, já participaram do corpo docente do Sankofa vários escritores e intelectuais da área artística como Djalma Corrêa, Estêvão Maya Maya, Eduardo de Oliveira, Maria de Lourdes

Teodoro, Rogério Andrade Barbosa e Júlio Emílio. Nas ciências sociais, contamos com os professores Muniz Sodré, Joel Rufino dos Santos, Juana Elbein dos Santos, João Baptista Borges Pereira, Neuza Santos Souza, Adilson Pinto Monteiro, Rimes Soares e Eliane Santos de Souza.

Os convidados africanos muito contribuíram com sua participação, a começar por Kofi Awoonor, poeta, romancista, crítico literário, historiador e embaixador de Gana no Brasil no período de 1976 a 1986. Seu sucessor, Michael Hamenoo, também sankofou, ao lado dos colegas Francisco Romão de Oliveira e Silva e Ismael Diogo da Silva, de Angola. Este último era cônsul-geral de Angola no Rio de Janeiro quando participou do curso do Ipeafro; hoje é também embaixador da República de Angola no Brasil.

Quatro de nossos professores merecem menção especial, pois já se juntaram aos ancestrais. O professor e crítico Ironides Rodrigues, que proferiu aulas no Sankofa, trazia uma história de engajamento e reflexão desde 1944, quando lecionava nos cursos de alfabetização e cultura geral do Teatro Experimental do Negro (TEN). Lélia González, destacada pensadora e ativista amefricana – termo cunhado por ela para descrever os afrodescendentes em todas as Américas, cuja explicação e cujo desenvolvimento constituem a base da produção teórica de Lélia –, era diretora do Departamento de Sociologia e Política da PUC-Rio quando faleceu, em 1994. Perdemos também a historiadora, escritora e militante do movimento negro Maria Beatriz Nascimento, doutoranda na Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro quando faleceu, em 1995. Embaixador da República de Angola no Brasil quando participou do curso Sankofa no Rio de Janeiro, Francisco Romão de Oliveira e Silva era vice-ministro das Relações Exteriores quando faleceu em Angola no ano de 2004.

À professora Telma Rosina Simone da Gama, do CCS/Uerj, nosso comovido abraço pelo infalível incentivo e apoio.

Agradecemos também a ajuda de Carlos Henrique Bemfica na pesquisa e revisão dos manuscritos.

O Ipeafro existe – e, portanto, também o curso Sankofa – graças à inspiração e ao esforço monumental de Abdias Nascimento, que ao longo da vida tanto criou e construiu para o avanço da causa afro-brasileira.

ELISA LARKIN NASCIMENTO
Rio de Janeiro, julho de 2007



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO À NOVA EDIÇÃO

Carlos Moore

INTRODUÇÃO À NOVA EDIÇÃO

Elisa Larkin Nascimento

APRESENTAÇÃO

Nei Lopes

INTRODUÇÃO

Elisa Larkin Nascimento

PARTE 1: CULTURA, HISTÓRIA E RESISTÊNCIA

1. CULTURA BANTA NO BRASIL: UMA INTRODUÇÃO

Nei Lopes

2. MALÊS: O ISLÃ NEGRO NO BRASIL

Nei Lopes

3. O CONCEITO DE QUILOMBO E A RESISTÊNCIA AFRO-BRASILEIRA

Beatriz Nascimento

4. O MOVIMENTO SOCIAL AFRO-BRASILEIRO NO SÉCULO XX: UM ESBOÇO SUCINTO

Elisa Larkin Nascimento

5. MEMORIAL ZUMBI: UM INFORME À SOCIEDADE BRASILEIRA PARA O PROGRESSO DA CIÊNCIA (SBPC)

Conselho Deliberativo do Memorial Zumbi

6. MEMORIAL ZUMBI: CONQUISTA DO MOVIMENTO NEGRO

Joel Rufino dos Santos

PARTE 2: A MATRIZ AFRICANA NO ENSINO: EVOLUÇÃO E INICIATIVAS

7. INTRODUÇÃO

Elisa Larkin Nascimento

8. REFLEXÕES BASEADAS NO FÓRUM MEMÓRIA VIVA E AÇÃO CULTURAL

Elisa Larkin Nascimento (coordenadora)

9. RELATÓRIO DO 1º FÓRUM ESTADUAL SOBRE O ENSINO DA HISTÓRIA DAS CIVILIZAÇÕES AFRICANAS NA ESCOLA PÚBLICA

Elisa Larkin Nascimento (coordenadora)

10. A CRIANÇA NEGRA E A CULTURA AFRO-BRASILEIRA NO RIO GRANDE DO SUL

Vera Regina Triumpho

11. PROJETO BAOBÁ: RIBEIRÃO PRETO EDUCANDO PARA A IGUALDADE ÉTNICO-RACIAL

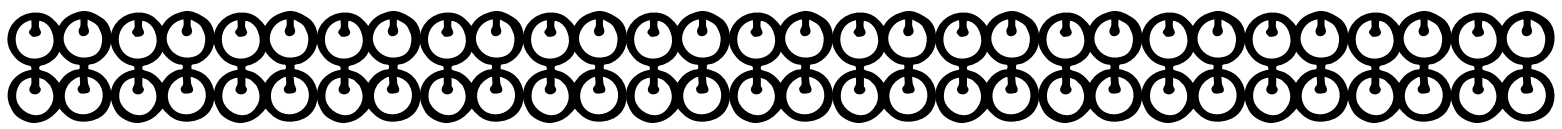
Silvany Euclênio

12. AÇÕES DO MOVIMENTO SOCIAL ORGANIZADO

Piedade Marques

SIGLAS E ABREVIACÕES

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS



APRESENTAÇÃO À NOVA EDIÇÃO

POR QUE AS MATRIZES AFRICANAS?

A REEDIÇÃO da coleção Sankofa acontece em um momento de singular importância para os estudos brasileiros sobre a África e as diásporas africanas. Hoje, os estudos africanos não atendem apenas a uma demanda exclusiva do movimento social negro, mas de toda a sociedade, e tornam-se indispensáveis para o conhecimento do mundo no qual vivemos e dos mundos que nos precederam. Fruto do ativismo de educadores negros e seus aliados, a exigência da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional contida na Lei nº 10.639/2003 coloca a sociedade inteira diante da obrigatoriedade de assumir o legado africano como uma pré-condição essencial para desenvolver o conhecimento. Era precisamente isso – assumir essa pré-condição e atender a essa demanda – que se almejava com a produção da coleção Sankofa na década de 1980. Por que assumir o legado africano como pré-condição essencial do conhecimento? Os temas abordados nestes quatro volumes vêm nos mostrar: as histórias e as culturas africana e afro-brasileira dizem respeito não apenas aos descendentes africanos, mas à humanidade como um todo e ao Brasil como nação.

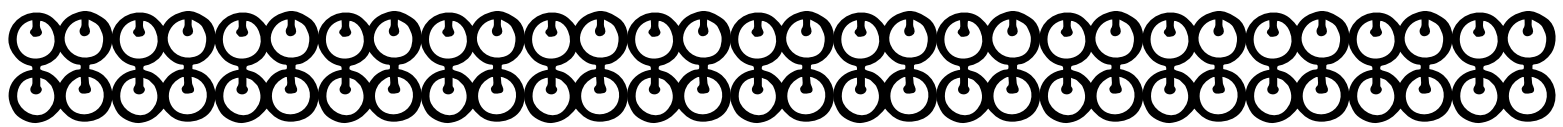
No primeiro volume, vamos conhecer por que a noção da África como berço único da humanidade, arcaica e moderna, é um dos dados que se impõem com força cada vez maior nos estudos interdisciplinares sobre os seres humanos e as redes sociais complexas que estes têm constituído ao longo de seus quase três milhões de anos de existência. Entenderemos por que é necessário conhecer a África para compreender a origem das primeiras civilizações e a formação do mundo antigo e contemporâneo. Teremos uma introdução à saga de resistência dos povos africanos ao domínio colonial e ao sistema escravista mercantil, que implantou as nações modernas das Américas, e exploraremos as implicações dessa dinâmica nas relações entre Brasil e África. O segundo e o terceiro volumes abordam aspectos básicos de como a matriz africana fundamenta a cultura brasileira e da importância da luta anti-racista dos

negros para a história brasileira, inclusive na área da educação. Os dois livros mostram o papel fundamental da mulher negra e da religiosidade de origem africana na formação da cultura brasileira e nas perspectivas de sustentação do meio ambiente. No quarto volume, conheceremos uma das contribuições que os intelectuais africanos oferecem ao desenvolvimento do saber no mundo contemporâneo.

Este conjunto de obras aparece em um momento no qual já foi nitidamente desenhado o tipo de estruturas socioeconômicas planetárias que pretendem ditar as normas em todos os âmbitos, especialmente no da educação. O mundo globalizado que tomou forma a partir da queda do projeto comunista e do fim da Guerra Fria é um mundo hegemônico não somente do ponto de vista econômico e político, mas também (e sobretudo) do ponto de vista ideológico. Embora se apresente como um mundo antiideológico – aliás, como o mundo do fim das ideologias –, na realidade ele massifica e difunde globalmente uma cultura ideológica que se apresenta como inclusiva. Trata-se da imagem fracionada de uma diversidade rasa e fácil, transmitida nos pulsos eletrônicos dos meios de comunicação de massa, incapaz de remeter à riqueza e à profundidade das diferentes culturas e experiências históricas. O recente revisionismo da narrativa histórica sobre a África faz parte dessa visão hegemônica cujo impacto contribui para manter a subalternização e a dominação dos povos e descendentes africanos.

A coleção Sankofa realiza um trabalho no sentido contrário – o de reafirmar e aprofundar as bases históricas de uma narrativa cujos protagonistas são o próprio povo africano e sua produção intelectual e científica – e oferece referenciais para uma formação intelectual capaz de contemplar as verdadeiras dimensões de nossa diversidade, contribuindo assim para a elaboração do pensamento contemporâneo.

CARLOS MOORE
Salvador, 2008



INTRODUÇÃO À NOVA EDIÇÃO

APÓS TREZE anos, voltamos a editar a coleção Sankofa (desta vez em quatro volumes), no intuito de atender à demanda que aumentou bastante desde a primeira edição. Continuam escassos, se comparados à amplitude dessa demanda, os recursos disponíveis para subsidiar o ensino da história e da cultura afro-brasileiras, apesar de estar em vigor, há quatro anos, a lei que o torna obrigatório.

Tal demanda não é apenas quantitativa, mas principalmente qualitativa. Precisamos de obras que abordem esses temas de um novo ponto de vista. Carecemos de pesquisas e reflexões construídas sobre novas bases epistemológicas. As informações reunidas nos volumes da coleção Sankofa atendem a essa demanda específica, e temos certeza de que serão de grande valor para uma população que está inserida em um mundo cada vez mais globalizado e procura fundamentar uma nova articulação de sua identidade. Refiro-me à população brasileira, e não apenas aos negros brasileiros. Para estes, porém, a recuperação de identidade ganha uma dimensão especial, pois a distorção, a escamoteação e a falta de referências sobre a história e a cultura africanas desembocam no desconhecimento de suas raízes, que são também as raízes do Brasil.

A falta de conhecimento sobre suas origens contribui para que os afrodescendentes tenham pouca auto-estima, o que impede seu acesso pleno às oportunidades e mina sua capacidade de lutar por direitos. Essa situação levou o movimento social afro-brasileiro a exercer forte pressão política. Esse movimento, que vem se articulando desde a Convenção Nacional do Negro, quando intelectuais e ativistas negros advogaram medidas afirmativas no contexto da Assembléia Constituinte de 1946, expandiu-se bastante nas décadas de 1970 e 1980. No final do século XX, com a terceira Conferência Mundial contra o Racismo, o movimento abriu nova brecha com a modificação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003), que tornou obrigatória a temática história e cultura afro-brasileiras.¹

A primeira edição desta coleção teve dois volumes e marcou um momento rico nesse processo, pois foi publicada pela Secretaria de Defesa e Promoção das Populações Afro-brasileiras (Seafro), único órgão executivo estadual de primeiro escalão voltado para a articulação e implementação de políticas públicas de combate ao racismo.² O projeto Sankofa incluía a distribuição dos livros às bibliotecas públicas e às redes de ensino municipais e estadual do Rio de Janeiro, bem como a realização de fóruns e atividades de preparação de educadores para o ensino da história e da cultura afro-brasileiras. Essas iniciativas aconteceram uma década antes da promulgação da Lei nº 10.639, de 2003. Essa primeira versão da coleção Sankofa reunia os textos de apoio para o curso Sankofa, ministrado pelo Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-brasileiros (Ipeafro) no período de 1983 a 1995³, bem como o resultado dos dois fóruns que o Ipeafro realizou em conjunto com a Seafro (Nascimento, E. L., 1991b, 1993). Uma segunda edição da coleção, com três volumes, trouxe novos ensaios.⁴

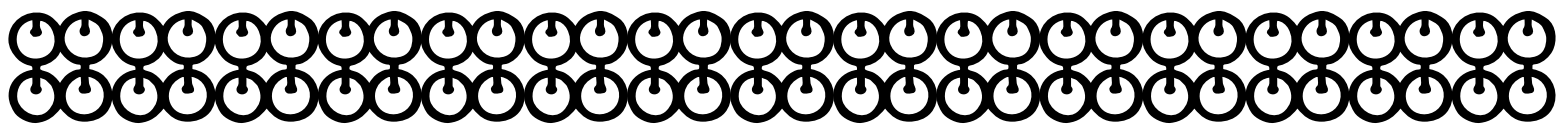
A presente coleção baseia-se nesses três livros, atualizados e com novos conteúdos, e agrega um quarto, a antologia de ensaios *Afrocentricidade – Uma abordagem epistemológica inovadora*. O primeiro volume, *A matriz africana no mundo*, introduz o leitor à história e às civilizações africanas da antigüidade e ao legado do grande cientista senegalês Cheikh Anta Diop. Oferece também uma introdução à história da resistência pan-africana e às relações do Brasil com a África, contando com dois textos novos de Carlos Moore e Anani Dzidzienyo. O presente volume, *Cultura em movimento*, focaliza a matriz africana no Brasil, o movimento social afro-brasileiro e a questão prioritária deste: a educação. Aborda a Lei nº 10.639, de 2003, que modificou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, e traz informações atualizadas sobre esses temas. O terceiro volume, *Guerreiras de natureza – Mulher negra, religiosidade e ambiente*, fala sobre o culto aos orixás e a preservação da natureza, entre outros assuntos atuais da temática afro-brasileira.

O quarto volume, *Afrocentricidade – Uma abordagem epistemológica inovadora*, introduz ao público brasileiro a proposta epistemológica articulada pelo professor Molefi K. Asante com base nos referenciais clássicos da tradição e do saber africanos, inclusive na obra do grande cientista senegalês Cheikh Anta Diop.

Gostaria de agradecer aos profissionais e colegas que colaboraram de forma generosa com este projeto – especialmente o pesquisador Carlos Henrique Bemfica e a assistente Cassilda Maria dos Santos, pelo apoio na elaboração desta nova edição.

ELISA LARKIN NASCIMENTO
Rio de Janeiro, setembro de 2007

- 1 | MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO (MEC)/SECRETARIA DE EDUCAÇÃO CONTINUADA, ALFABETIZAÇÃO E DIVERSIDADE (SECAD). Conselho Nacional de Educação/Conselho Pleno. *Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana*. (Parecer CNE/CP 003/2004). In: MEC/SECAD. *Ações para a educação das relações étnico-raciais*. Brasília: MEC/Secad, 2006, p. 229-57. Também disponível em: <<http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/10/DCN-s-Educacao-das-Relacoes-Etnico-Raciais.pdf>>.
- 2 | Leonel de Moura Brizola, então governador do Rio de Janeiro, criou a Seafro em 1991. Em 1995, o sucessor de Brizola a extinguiu. Vale lembrar que os conselhos estaduais e municipais de defesa dos direitos dos negros são órgãos consultivos.
- 3 | Alguns desses textos, mais tarde, desdobraram-se em livros: Lopes (2003), Lopes (2006), Nascimento, A. (2002c), Nascimento, E. (2003b).
- 4 | O conselho editorial da Uerj aprovou a coleção de três volumes, mas a EdUerj publicou somente o primeiro (Nascimento, E. L., 1996).



APRESENTAÇÃO^a

O GRANDE traço diferenciador da questão negra no Brasil e nos Estados Unidos são as medidas adotadas pelos respectivos governos e cidadãos influentes para minimizar os efeitos nocivos da ordem escravista na vida dos ex-cativos e seus descendentes, principalmente no que toca à representatividade política, sobretudo no campo da educação.

Nos Estados Unidos, já em 1865, dois anos após a Proclamação de Emancipação¹, o governo organizou o chamado Departamento dos Libertos, que, além de cuidar do reassentamento das vítimas do cativeiro, estabeleceu metas educacionais e de capacitação profissional. Até particulares se preocuparam com o problema: desde o fim da Guerra Civil até a primeira década do século XX, muitos filantropos destinaram grandes somas à educação do povo negro norte-americano.

No rastro luminoso dessas iniciativas surgem, por exemplo: a Fisk University (1866), em Nashville, Tennessee; a Howard University (1867), em Washington, DC; a Morehouse College (em inglês, *college* significa “faculdade”), em Atlanta, Geórgia; e o Tuskegee Institute, fundado por Booker T. Washington (1881), uma singular escola do Alabama na qual os negros tinham acesso a um misto de ensino acadêmico e profissionalizante, voltado principalmente para o aprendizado industrial e agrícola.

No Brasil, em vez de projetos de integração do negro na sociedade, o que governo e as elites logo de início buscaram foi a conjuração de um suposto perigo social representado pelas massas negras em liberdade. É assim que, já em 1730, no Rio de Janeiro, foi fundada a Casa dos Expostos, instituição à qual era confiado (por meio do horripilante método da “roda dos expostos”, ou “roda dos enjeitados”, uma roleta em um guichê no qual as pessoas podiam entregar a “mercadoria” sem se identificar) o enorme contingente da infância negra desassistida ou abandonada.

Quase um século depois da instituição da “roda dos expostos”, em 1832, foi criada a Escola de Aprendiz de Marinheiros, para abrigar menores abandonados de mais de 12 anos. Típico

“reformatório”, era o estabelecimento para o qual eram mandadas as crianças “rebeldes” e “problemáticas”, entre as quais evidentemente se achava uma maioria de descendentes de africanos. Já na República, em 1899, foi fundada a Escola Correccional Quinze de Novembro, a tristemente célebre “Escola Quinze”, núcleo do Serviço de Assistência a Menores (SAM), de memória não menos triste, que depois virou Fundação Nacional do Bem-Estar do Menor (Funabem).

A triste constatação a que o estudo comparativo induz é de que, nos Estados Unidos, apesar da segregação que adveio após o período da Reconstrução, as primeiras sementes lançadas no campo educacional renderam frutos suculentos, evidenciados pela rápida ascensão de inúmeros negros aos escalões decisórios da nação; enquanto, em nosso país, o que se buscou sempre foi o apagamento da “mancha negra”, suposto entrave à construção da nova nação que continuamos almejando.

Essa atitude defensiva das elites e dos antigos governos, conseqüência talvez de um incurável remorso, reflete uma tendência que tem levado alguns brasileiros a lançar ao próprio africano e aos seus descendentes a vergonha da escravidão negra nas Américas. Essa tendência gera uma postura liberalizante em relação à questão, segundo a qual “foram os negros, com uma milenar tradição escravocrata atrás de si, que trouxeram a escravidão para as Américas; logo, eles próprios é que têm de resolver os problemas daí advindos”.

Indo mais além, os arquitetos do racismo brasileiro foram construindo a ideologia e a prática de seu sonhado branqueamento nacional. Imaginavam que, sendo impossível apagar o elemento negro da história e da vida do país, como foi feito com sucesso em outros países da América do Sul, o cruzamento dos “povos inferiores” (que tinham sobrevivido ao genocídio da escravidão e das guerras platinas) com os de origem européia levaria à extinção natural dos primeiros. Para isso, foi elaborado todo um conjunto de projetos legislativos, emendas constitucionais, recomendações oficiais e assim por diante, tendentes à diluição fenotípica dos negros e à sua invisibilização no cenário brasileiro.

A estratégia mais eficaz nesse processo, porém, como já afirmamos em outras oportunidades, foi negar aos afrodescendentes o acesso à real história de seus antepassados, principalmente no continente de origem. Procurando apagar da memória dos afro-brasileiros suas ligações com o passado africano, o racismo organizado fez que esse enorme contingente populacional se despojasse dos traços mais decisivos de sua identidade e fosse alimentando uma auto-estima cada vez mais baixa.

No currículo escolar convencional, apoiado em base eurocêntrica, o único episódio da história africana que merece relevância é a saga civilizatória do Egito faraônico. Mas em nenhum momento os valores tão exaltados do saber e da cultura egípcios são inseridos em seu verdadeiro contexto, que é o das grandes civilizações africanas da antigüidade. Nem mesmo os ensinamentos do grego Heródoto (segundo o qual o Egito dos faraós só foi possível em função

do húmus cultural e civilizatório que o rio Nilo trouxe, em suas águas, do “berço da humanidade”, no centro do continente africano, passando pelos legendários reinos de Axum e Méroe) merecem uma reflexão conseqüente.

Da mesma forma, o estudante brasileiro que sempre teve a seu dispor informações detalhadas sobre a Idade Média européia em geral nada sabe dos faustosos impérios que floresceram na África ocidental por essa mesma época e cujo desmoronamento tanta importância teve para a colonização brasileira. Mesmo com relação à história do Brasil, que sem a participação do ser humano negro seria totalmente outra, quanta desinformação!

Envolvendo esse quadro está a visão governamental tradicional sobre a questão afro-brasileira, que até as recentes posições do atual Governo Federal sempre foi enxergada como “cultura negra”, “museu do folclore” e outras perfumarias, salvo uma honrosa exceção que foi, no Rio de Janeiro, a criação, no início dos anos 1990, da logo extinta Secretaria Extraordinária de Defesa e Promoção das Populações Afro-Brasileiras (Seafro), cujo primeiro e último titular foi o extraordinário intelectual e homem público Abdias Nascimento.

Pois foi também de Abdias e de sua dedicada companheira, a não menos brilhante e combativa intelectual Elisa Larkin Nascimento, que nasceu a idéia do Sankofa – Curso de Conscientização da Cultura AfroBrasileira, ao qual estou ligado desde o primeiro momento. Descontadas as óbvias diferenças, o Sankofa é hoje, no Brasil, uma iniciativa que remete a todo aquele esforço educacional pró-negro levado a efeito nos Estados Unidos há mais de cem anos, que elevou a auto-estima e a participação dos afro-americanos aos patamares que hoje conhecemos.

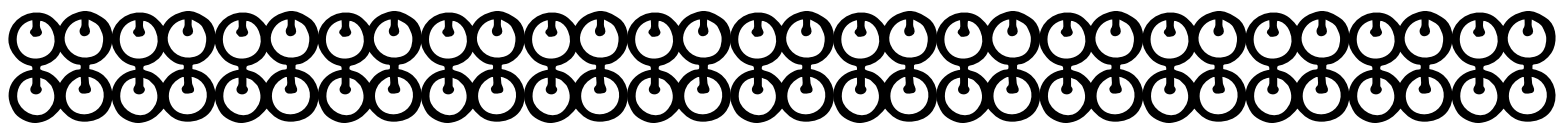
E a publicação dos presentes volumes, mais uma útil ferramenta de trabalho na construção da verdadeira sociedade igualitária que todos sonhamos, é o atestado de uma verdade promissora: mesmo com um descompasso de mais de cem anos em relação a nossos irmãos norte-americanos, nós educadores, pensadores, escritores e artistas afro-brasileiros já começamos a escrever, de próprio punho e inspirados por nossos ancestrais, as linhas mestras que hão de balizar, doravante, nosso destino e o de nossos descendentes.

NEI LOPES

Rio de Janeiro, 1996

NOTAS

- ^a | Esta apresentação foi escrita em 1996, para a segunda edição da coleção Sankofa, aprovada pelo Conselho Editorial da Uerj.
- ¹ | A Proclamação da Emancipação, assinada pelo presidente Abraham Lincoln, é o documento que formalmente aboliu a escravidão nos Estados Unidos, marcando o fim da Guerra Civil.



INTRODUÇÃO

Os ARTIGOS aqui reunidos têm sua unidade e sua coerência básicas no fato de constituírem textos de referência do curso de extensão universitária Sankofa – Conscientização da Cultura Afro-Brasileira (1983-1995)¹. Ministrado por um conjunto de professores, o curso refletiu um amplo leque de conhecimentos especializados.

No presente volume, apresentamos uma série de ensaios sobre o legado cultural e histórico do povo africano e seus descendentes no Brasil, sobre sua luta de resistência contra a escravidão e o racismo e sobre a questão racial no ensino. O Ipeafro realizou o Fórum África na Escola Brasileira (Nascimento, E. L., 1991; 1993)² no bojo do curso Sankofa, que reuniu um público de mais de quatrocentos profissionais do ensino em 1991. Como estes expressaram seu vivo interesse em um evento que abordasse a política de ensino com relação às questões discutidas no curso, surgiu a idéia de realizar um fórum e, para isso, o Ipeafro uniu-se à Seafro, do governo do estado do Rio de Janeiro.

Outro aspecto que liga os textos reunidos no presente volume é o fato de acompanharem e refletirem momentos importantes do ativismo negro no Brasil. Em 1980, foi fundado o Memorial Zumbi, que unia entidades do movimento negro com universidades federais e setores da administração do patrimônio nacional no esforço de recuperar, para a comunidade afro-brasileira e a população em geral, as terras da República dos Palmares. Iniciaram-se as peregrinações à Serra da Barriga para comemorar o 20 de novembro, Dia Nacional da Consciência Negra. Por sugestão do Grupo Palmares, do Rio Grande do Sul, essa data foi instituída em contraposição ao tradicional 13 de maio, enterrado em ato público como mentira cívica. O crescimento da celebração do dia 20 de novembro e sua generalização como data nacionalmente comemorada com destaque na mídia impressa e eletrônica são sensíveis indicadores da vitória do movimento no objetivo de criar uma nova visão da questão racial.

Em 1983, o então deputado federal Abdias Nascimento apresentou ao Congresso Nacional o Projeto de Lei nº 1.332, dando largada à discussão da proposta de medidas de ação

compensatória para concretizar oportunidades igualitárias para a população afro-brasileira historicamente discriminada. Àquela época, a idéia foi recebida com muita cautela. Hoje, propostas desse gênero são debatidas sob o título geral de “políticas públicas voltadas às necessidades específicas da população afrodescendente” ou “políticas de ação afirmativa”.

O centenário da Abolição da Escravatura, em 1988, coincidiu com a eleição e as deliberações do Congresso Constituinte, que ouviu representantes da comunidade negra e inscreveu na nova Carta da Nação várias medidas concernentes à população afro-brasileira. A Serra da Barriga foi tombada, em 1987, como patrimônio nacional do Brasil e o Ministério da Cultura criou a Comissão pela Comemoração do Centenário da Abolição da Escravatura, mais tarde transformada na Fundação Cultural Palmares. Tudo resultado da atuação de ativistas, entidades e parlamentares negros.

O racismo no sistema de ensino, tema de concentração dos esforços do Ipeafro, ganhava cada vez mais destaque na incipiente discussão do que seria chamado mais tarde de “políticas públicas”. Nas universidades, formaram-se alguns núcleos e centros de pesquisa sobre assuntos da história e cultura de origem africana, e os professores e as entidades do movimento negro se organizaram para focalizar essa questão.

Essas tendências e outros movimentos agregaram-se, por ocasião do Tricentenário da Imortalidade de Zumbi dos Palmares, na “Marcha Zumbi dos Palmares contra o Racismo, pela Cidadania e a Vida”. A partir desse momento, a meta da formulação e implementação de políticas públicas específicas para a população negra ganhou corpo no Grupo de Trabalho Interministerial para a Valorização da População Negra, criado pelo Decreto Presidencial de 20 de novembro de 1995.

Os ensaios reunidos neste volume refletem diferentes aspectos da evolução do movimento negro. Os textos de Nei Lopes e Beatriz Nascimento expressam o empenho da nova geração de intelectuais afrodescendentes no resgate de sua história com referência à África. O esboço de crônica sobre o Memorial Zumbi, nos textos de Abdias Nascimento e Joel Rufino dos Santos, registra o esforço de concretizar esse resgate em ações específicas. O relatório do Fórum África na Escola Brasileira, complementado pelo depoimento de Vera Regina Triumpho e outros documentos, registra momentos definitivos na evolução do pensamento e da ação do movimento negro sobre o tema da educação. Meu texto sobre os movimentos afro-brasileiros oferece um esboço histórico mais amplo para essas considerações. A proposta do quilombismo, no texto de Abdias Nascimento, incluído no quarto volume, *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*, resume esses esforços no plano intelectual e da ação política. Trata-se de uma proposta de orientação teórica para o país, e não apenas para os negros brasileiros. Assim fincamos a ação política afro-brasileira em seu devido contexto: o da construção da cidadania e da democracia no Brasil, e o da articulação de uma nova concepção da nação brasileira.

Ao republicar esta obra, pretendemos oferecer subsídios para a integração dos assuntos afro-brasileiros no currículo escolar e para a preparação de quadros no magistério aptos ao ensino dessas matérias. Tal objetivo coincide com os propósitos da introdução, pelo Ministério da Educação, do tema transversal da pluralidade cultural nos parâmetros curriculares nacionais. Não é uma proposta fácil de ser implementada no cotidiano das escolas, pois existe parco material adequado. Com este volume, esperamos contribuir para atender à necessidade, no contexto do tema transversal da pluralidade cultural, de corrigir os estereótipos e as distorções existentes em relação a história, cultura e experiência dos africanos em nosso país, nas Américas e no mundo. Entendemos que tais distorções prejudicam não apenas as crianças de todas as etnias, como também a cultura do país, ao formar a visão com que a escola constrói o *ethos* do Brasil e de sua gente, cuja origem africana sobressai em quase todos os sentidos: demográfico, cultural, histórico, lingüístico e da própria personalidade. A imputação de inferioridade, implícita nos estereótipos e nas distorções, do grupo étnico que durante três quartos da existência do Brasil formou a grande maioria de sua população e ainda hoje continua majoritário gera um complexo de inferioridade arcaico e antibrasileiro que incide sobre todos a população do país.

ELISA LARKIN NASCIMENTO
Rio de Janeiro, 1996

NOTAS

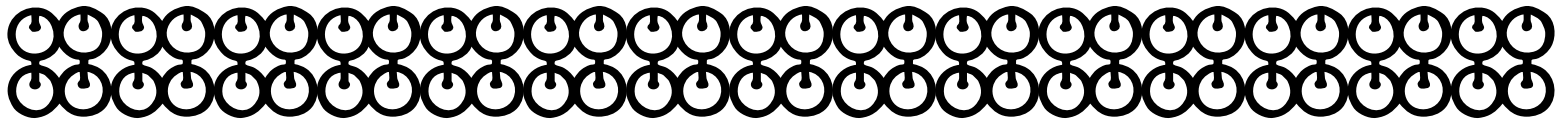
1 | Curso organizado pelo Ipeafro e realizado na PUC-SP (1983-1984) e na Uerj (1985-1995).

2 | O título completo do Fórum é 1º Fórum Estadual sobre o Ensino da História das Civilizações Africanas na Escola Pública. *A África na escola brasileira* é o título do livro que publica seu relatório e outros textos (Nascimento, E. L., 1993).

PARTE I



CULTURA, HISTÓRIA E RESISTÊNCIA



CULTURA BANTA NO BRASIL: UMA INTRODUÇÃO

Nei Lopes

Nojenta prole da rainha Ginga, sabujo lavrado, cara de mico...

(De um soneto de Bocage dedicado ao mestiço brasileiro Padre Domingos Caldas Barbosa)

BANTO, *s.m.* Cada um dos membros da grande família etnolingüística à qual pertenciam, entre outros, os escravos no Brasil chamados angolas, cabindas, benguelas, moçambiques etc. [...]

Do termo multilingüístico ba-NTO, pl. de mu-NTO, que significa pessoa.

(Lopes, 2003, p. 39)¹

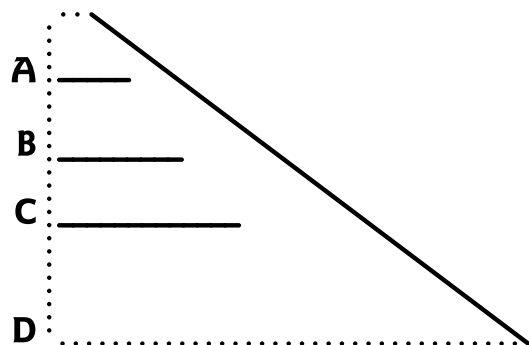
Os VELHOS manuais de história do Brasil costumam dizer que os negros africanos escravizados que aqui chegaram eram *sudaneses* ou *bantos*. Costumam também contrapor os bantos aos sudaneses, lançando sobre os primeiros o estigma da mais absoluta inferioridade. Essa discriminação do banto atinge o negro de modo geral, porque tudo leva a crer que a grande maioria dos africanos trazidos ao Brasil na condição de escravos teria vindo da parte meridional do continente, habitat dos povos bantófonos. No bojo dessa discriminação estaria o juízo de que o geral dos africanos vindos ao Brasil seria bronco e curto de inteligência, sendo detectados, aqui e ali, alguns bolsões de informação e entendimento apenas entre os oriundos do antigo Sudão. Assim, todos os negros escravizados seriam, *a priori*, estúpidos e imbecis, constituindo exceções somente alguns oeste-africanos, principalmente os islamizados.

Esse estigma que pesa sobre os bantos repercute no inconsciente brasileiro até hoje, principalmente por ter sido formulado, a partir do século XIX, por escritores tidos como luminares da pesquisa científica – como Sílvio Romero e Nina Rodrigues. Apregoada por esses e outros arautos do “racismo científico”, a suposta inferioridade ecoou fundo na alma popular e é certamente um dos principais fatores que contribuíram para desestruturar o negro

brasileiro.

Esquecem esses autores das condições em que os africanos aqui chegavam, depois de meses de fome e torturas: despersonalizados e arrasados física e psicologicamente de maneira irreversível. Esquecem também que muitos africanos escravizados e aqui vendidos como sudaneses, “peças da Guiné”, eram na realidade originários de Angola e do Congo. Isso porque, no século XVIII, todo o território que vai hoje do Senegal ao Gabão, incluindo a Ilha de São Tomé, era chamado “Guiné”. E porque, durante certo tempo, os navios negreiros procedentes do Congo e de Angola tinham de pagar imposto na Ilha de São Tomé antes de rumar para o Brasil, advindo daí a confusão nos livros de registro.

Enredados num juízo apriorístico, esses estudos sobre o negro brasileiro só viram as aparências: não souberam definir com clareza os *bantos* e os *sudaneses*; não mostraram os diversos contextos históricos em que esses povos vieram ao Brasil; não falaram das ricas civilizações florescidas nas partes oriental, central e meridional da África antes da chegada dos portugueses; não mencionaram a formidável obra de pilhagem e destruição que esses portugueses levaram a efeito na África bantófona; não escreveram sobre a heróica resistência dos africanos à escravização e ao domínio colonial; não viram a República Livre dos Palmares como um Estado criado e dirigido por negros; confundiram etnias com portos de embarque; não estudaram os bantos; etc.



A: Séc. XV

B: Séc. XVI

C: Séc. XVII

D: Séc. XVIII

FIGURA 1.1

Guiné – A expansão do conceito. (Desenho de Nei Lopes.)

Com a preocupação de resgatar toda essa dívida que a sociedade brasileira tem para com os negros em geral e com os bantos e seus descendentes em particular, engajei-me em uma pesquisa (Lopes, 1988, revisto e atualizado pela edição de 2006) que mostra, em síntese, que a cultura legada pelos africanos bantos ao Brasil não é em absoluto inferior à trazida pelos que vieram da África ocidental. Nesse trabalho, procuro primeiro definir, da maneira mais clara possível, o que é *banto*. De posse de uma série de informações, vemos que “banto” é uma

designação apenas lingüística dos integrantes de centenas de grupos étnicos que se localizam na grande floresta equatorial, ao longo dos afluentes do rio Congo, e, abaixo dela, numa faixa que vai de Angola e Namíbia, passando pelo sul do Zaire, até o oceano Índico. Entretanto, essa denominação se estendeu pelo uso, e hoje sob a designação “bantos” estão compreendidos praticamente todos os grupos étnicos negro-africanos do centro, do sul e do leste do continente que apresentam características físicas comuns e um modo de vida determinado por atividades afins.

Os idiomas compreendidos no vasto grupo lingüístico banto são falados por uma infinidade de povos. E quase todos têm seu nome ligado à história de grandes e memoráveis civilizações cujo ponto de partida teria sido a região dos grandes lagos Vitória e Tanganica, entre Uganda, Quênia, Zaire e Tanzânia. Esse núcleo pré-banto teria se expandido para o oeste, dando origem a uma civilização ancestral dos bantos propriamente ditos, cujo núcleo original seria na atual república banta, a dos Camarões. Forçados por catástrofes naturais, como a desertificação gradual da região do Saara, esses primeiros bantos, separados ou intercambiando informações e conhecimentos com outros povos, teriam se deslocado em direção ao sul, expandindo-se por praticamente toda a parte meridional do continente africano, da costa atlântica ao oceano Índico, ocupando cerca de dois terços da África negra e dando ensejo a que os estudiosos os classificassem, séculos depois, em orientais, ocidentais ou meridionais.

As primeiras relações entre povos bantos e povos não-africanos se deram talvez, e até mesmo, por contingências geográficas com os árabes na costa oriental do continente. Os povos dessa costa foram agrupados pelos árabes, com quem passaram a comerciar, sob uma única designação, *suaíli*, palavra que literalmente significa “habitante do litoral”.

Engajando-se num contato ativo com os árabes, esses suaílis demonstraram-se excelentes comerciantes. Tanto que, no século XII, Quíloa, sua principal cidade, passou a ser um importante centro de comércio de ouro, cobre, estanho e ferro. Graças a essa prosperidade, Quíloa criou uma moeda e desenvolveu uma avançada concepção urbanística que compreendia até edifícios de cinco andares, conforme relatos de escritores quinhentistas chineses.

REINO DO CONGO ←

→ QUÍLOA

→ IMPÉRIO DO
MONOMOTAPA
(Zimbábue)

FIGURA 1.2

A África dos povos bantos. (Desenho de Nei Lopes.)

O ouro e as outras riquezas que faziam o esplendor de Quíloa e outras cidades da costa oriental africana, porém, vinham da atual República do Zimbábue, onde, perto da fronteira de Moçambique, existe ainda hoje um conjunto gigantesco de ruínas em pedra que se estende por cerca de trinta hectares. Testemunho de uma civilização grandiosa, essas ruínas – *Dzimba Dzemaue* (Grande Zimbábue), as “casas de pedra” – são o que restou de templos, habitações e fortalezas edificadas a partir do século IX por povos da nação xona, construtora do fabuloso e legendário império do Monomotapa, que resistiu à dominação portuguesa até 1880.

Já na costa oeste da África austral, as primeiras relações dos bantos se deram,

infelizmente, com os portugueses. Entre 1482 e 1486, Diogo Cão chegou ao estuário do rio Congo. A partir daí, o pujante Reino do Congo e seu então vassalo Ndongo (berço da futura nação angolana), assim como os importantes Estados constituídos, entre outras, pelas nações dos lubas e cubas, tinham seu destino selado. A história dessas nações é de luta permanente contra a dominação. E essa luta é naturalmente fruto de concepções de vida muito bem estruturadas.

Na comparação preconceituosa e desavisada feita entre bantos e sudaneses, os velhos africanistas costumam afirmar que as manifestações espirituais dos bantos, por serem produto de “mentalidades primitivas”, foram assimiladas e aculturadas, o mesmo ocorrendo com as exteriorizações de seu senso artístico. Em 1945, entretanto, o missionário belga Placide Tempels, convivendo com os bantos da atual República do Zaire, destacou – em uma obra que se tornaria famosa, *La philosophie bantoue* (1948) – a existência de um pensamento fundamentado em uma metafísica dinâmica e em uma espécie de vitalismo que fornecem a chave da concepção do mundo entre os povos bantos. Nela, a noção de *força* toma o lugar da noção de *ser* e, assim, toda a cultura banta é orientada no sentido do aumento dessa força e da luta contra a sua perda ou diminuição.

Conhecendo a estruturação filosófica do pensamento banto, vimos então que, se houvesse alguma diferença notável entre suas concepções e as dos povos sudaneses que deram cativos escravizados ao Brasil (os iorubas também privilegiam a força vital, o conhecido *axé*), ela residiria apenas na importância maior que os povos bantos talvez atribuam à ancestralidade (mítica, real e familiar), como atestam a estatuária e a escultura, manifestações mais características da arte banta na África.

Entre os bantos, as máscaras e estátuas dedicadas aos ancestrais têm papel muito importante porque manifestam a presença espiritual ancestral entre os vivos. Mas nem só de máscaras vive a arte banta: já no século XV os portugueses tomaram conhecimento dos maravilhosos tecidos de casca de árvore e fibra de palmeira com uma fineza comparável à do veludo (Balandier e Maquet, 1968, p. 238-9) que eram manufaturados no velho Reino do Congo. Foi, primeiramente, pela extrema habilidade de sua tecelagem e pela qualidade de sua cestaria que os congos atraíram a atenção dos cronistas sobre sua produção e sua arte. E, apesar dos infortúnios históricos, essa arte, fruto de uma civilização que resplandeceu por cerca de três séculos, até hoje não sucumbiu.

Assim como os congos, artistas igualmente respeitados são os cubas, lubas e songuês, entre outros povos bantos que deram africanos escravizados ao Brasil. Apesar dos infortúnios históricos, a contribuição banta à civilização brasileira é estimável. E sua originalidade só pode ser entendida com o conhecimento exato dos diversos contextos em que esses bantos vieram para o Brasil.

Os que apontam nas concepções religiosas dos bantos uma fraqueza que teria levado à

aculturação e ao sincretismo não sabem que já no século XVI a corte angolana estrategicamente aceitava o cristianismo, tendo inclusive, entre seus membros, um bispo católico que a Santa Sé sagrara em 1518. Os que decantam sua “docilidade” certamente nunca ouviram falar dos jaga, que no século XVI, a partir de 1568, promoveram uma verdadeira *razzia*² na África austral e cuja história tem, ao que parece, estreita relação com a República Livre de Palmares, florescida no Brasil entre os séculos XVI e XVII. Os que falam de sua “inconsistência” esquecem que as recriações negras existentes que permanecem hoje em ritos, festas, bailados, artes, técnicas, sabenças, mitos, lendas, danças, recreação e, principalmente, na música e na língua brasileira são esmagadora e predominantemente bantas – há certa hegemonia sudanesa tão-somente na religião e, talvez, na culinária. Aos que alardeiam a inferioridade dos bantos deixamos apenas o seguinte trecho, referente à lenda da rainha Nzinga Mbandi, ou Ndjenga Milange, 1582-1663, personagem de incontáveis danças dramáticas e autos populares brasileiros. É a única soberana de toda a África, diz Câmara Cascudo (1965, p. 31):

que, sem jamais saber da existência do Brasil, continua na memória brasileira, íntegra, feroz, na autenticidade do tipo voluntarioso, decisivo, legítimo, com a majestade da voz e da vontade ilimitadas e objetivas. Perpassam nos autos nomes que não materializam corpos reais de ação e de energia. Jinga vive.

No enorme painel da cultura negra no Brasil, a presença banta avulta grandiloquente – como uma enorme rainha Nzinga. Do samba à fala incrivelmente permeada de termos originários principalmente do quimbundo; do gesto ao pensamento; do cafuné à umbanda; de São Benedito e da Senhora do Rosário ao dendê e ao angu de fubá; do cachimbo à mochila; da tanga à capanga; da lenda à umbigada; da muamba ao catimbó; do quilombo ao Cubango (Lopes, 1996).

Essa presença deve e precisa ser convenientemente dimensionada, para que os segmentos bantos da nação brasileira se autoconheçam, assumam sua originalidade e sua riqueza étnica e cultural, orgulhem-se delas e sejam felizes para sempre.

Os bantos e o tráfico

Os historiadores aceitam universalmente o ano de 1441 como sendo o marco do início do comércio escravista pelos portugueses. Nessa época foram feitas as primeiras capturas de negros, na atual Mauritânia. A partir daí, a rota do tráfico português para o Brasil foi caminhando costa africana abaixo, até atingir os territórios bantófonos a partir talvez de 1482, provável ano da chegada de Diogo Cão à foz do rio Congo. Nesses territórios, o tráfico vai se concentrar na costa atlântica, entre o cabo Lopo Gonçalves, no Luango, e o rio Coporolo, ao sul de Benguela; e na costa oriental, principalmente entre o Zambeze e o Limpopo, no atual Moçambique.

Em 1532, é fundado no Brasil, por Martim Afonso de Souza, o primeiro centro produtor de açúcar, a Vila de São Vicente, no atual estado de São Paulo. Aparentemente é nesse ano que, vindos certamente para trabalhar nesse núcleo pioneiro, chegam à colônia os primeiros africanos escravizados. Esse primeiro contingente de africanos pode ter sido integrado no todo ou em parte por negros bantos, pois apesar de os embarques iniciais com destino à Europa terem ocorrido no Forte de Argoim, na Mauritània, no Congo o tráfico já era intenso nos primeiros anos do século XVI.

Em 1550, desembarcam em Salvador, Bahia, os primeiros africanos destinados ao trabalho nos engenhos de cana do Nordeste. Com o desenvolvimento da lavoura açucareira a partir da década de 1570, o Nordeste passa a receber cada vez mais africanos escravizados, oriundos principalmente dos Reinos do Congo, do Dongo e de Benguela.

Na segunda metade do século XVI, quando Portugal e Espanha estavam reunidos sob o domínio do mesmo monarca, Portugal passa a ser governado por um vice-rei nomeado pela Espanha, então em guerra permanente com a Holanda e a Inglaterra pelo controle do comércio internacional. Portugal, então, tendo perdido grande parte de seus domínios na Ásia e na África, apegam-se com unhas e dentes ao Brasil e à Angola, sua grande fonte de mão-de-obra escrava.

Em 1640, Dom João IV restabelece o domínio português, libertando o país do jugo espanhol. Décadas antes, já no fim do século XVI, africanos escravizados de um grande engenho pernambucano se revoltam, dominam seus senhores e feitores e ocupam a sede da fazenda. Conscientes de que se permanecessem no local ou por perto não teriam como resistir às represálias e às expedições de captura, esses africanos sobem a Serra da Barriga, embrenham-se na floresta e lá, na localidade conhecida como Palmares, criam uma série de quilombos e lançam as bases do que será o primeiro Estado livre da história do Brasil: a República de Palmares.

Cerca de dois anos antes da morte de Zumbi dos Palmares, em 1695, ocorrem as primeiras descobertas de ouro no Brasil. Isso estimulará, no século XVIII, o deslocamento do principal eixo escravista para a região do Golfo da Guiné, onde se supunha que os habitantes fossem mais experientes no trabalho das minas. Determinará também, no Brasil, a mudança dos principais pontos de desembarque de africanos escravizados para locais como a costa sul do atual estado do Rio de Janeiro e o litoral norte do atual estado de São Paulo. Além disso, o ciclo do ouro trazia outra realidade: como o tempo de vida útil do escravo no trabalho de mineração era reduzido à metade em relação ao da lavoura de cana, no qual era possível descansar na entressafra, por essa época o Brasil passava a precisar de cada vez mais africanos escravizados.

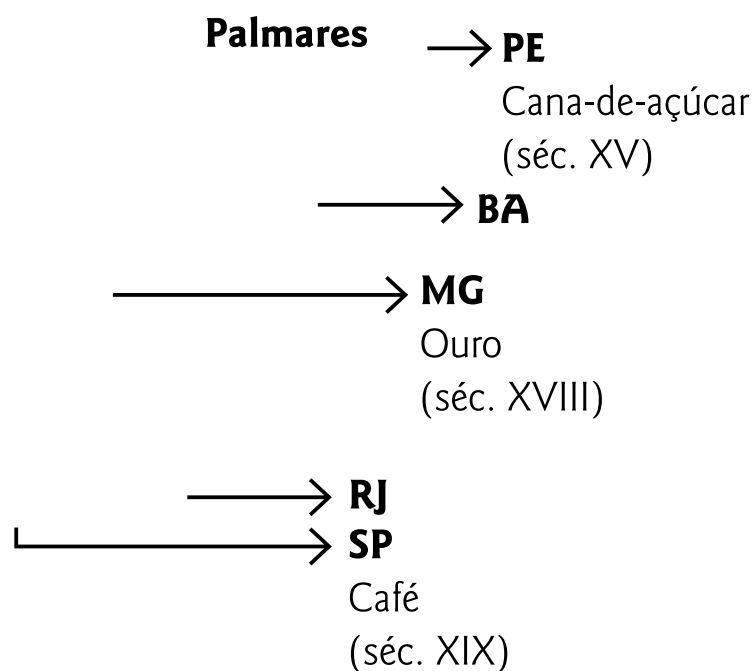


FIGURA 1.3
A África dos povos bantos. (Desenho de Nei Lopes.)

O advento do ciclo do ouro promoveu o deslocamento do centro de decisões do Nordeste para o Centro-Sul, com a transferência da Casa da Moeda para o Rio de Janeiro em 1702; com a criação, em 1709, da capitania de “São Paulo e Minas de Ouro”; com a autonomia desta última, em 1720, constituindo-se em “Capitania de Minas Gerais”; e, por fim, com a mudança da capital do Vice-Reino do Brasil para o Rio de Janeiro em 1763.

Além disso, deslocamentos de grandes contingentes de negros bantos por toda a extensão do território brasileiro serão determinados por motivos como: o povoamento do interior nordestino graças à pecuária, de meados do século XVII a meados do século XVIII; o início da colonização do Rio Grande do Sul em 1737; a extensão da indústria e da cultura da cana para o Vale do Paraíba; a descoberta de terras próprias para o cultivo do café em São Paulo no século

XIX. Ao mesmo tempo ocorriam, na África, sucessivas e intermináveis revoltas bantas antiescravistas, as quais o poder colonial tentava conter, quase sempre com o envio de funcionários do Brasil, para defender os interesses portugueses-brasileiros.

De 1700 a 1850, dois terços dos africanos escravizados que entraram no Brasil por Recife e Rio de Janeiro provinham de Luanda e Benguela. De São Paulo de Luanda teriam vindo ao Brasil africanos dos grupos ki-mbundu (quimbundo ou bundo), cabanga, cabeça, cangungo, cazongo, coanza, hanga, manga, ocarimba, quisama e quitama. De Benguela teriam vindo os u-mbundu (umbundos ou ovimbundos). De Moçambique, contingentes dos grupos ba-ronga, ba-tonga, ba-shope, ba-senga, ba-ngon (nguni), macua e ajaua. Já os africanos escravizados embarcados nas feitorias de Luango e Cabinda pertenciam aos grupos étnicos ba-lumbo, ba-vili, ka-kongo, ba-mbanda, bashilongo, musorongo, ba-mpomba, mbuila, ba-mbata, ba-mfumungu e mondonga.

No Brasil, o estudo dos grupos étnicos africanos é sempre uma verdadeira caminhada em um cipoal. E isso se deve, entre outros fatores, à grafia dos nomes, em geral reproduzida de autores estrangeiros. Mas, reunindo informações de vários autores, organizamos o quadro 1 (Lopes, 2006, p. 186-8):

Quadro 1 – Povos bantos atingidos pelo tráfico

Povo	LOCALIZAÇÃO
(1) TRÁFICO ATLÂNTICO	
Duala	Litoral da atual República dos Camarões
Bassa	Idem
Fang (pahuin)	República do Gabão
Luba	Leste, nordeste, oeste e sul da região de Shaba (Catanga), na República Democrática do Congo
Cuba	Centro-sul da República Democrática do Congo
Teque (bateque ou zinco)	Planalto do centro-norte do Congo-Brazzaville
Varega (rega, lega)	Fronteira leste da República Democrática do Congo, próximo ao lago Tanganica
Bacongo	Enclave de Cabinda, nordeste de Angola (entre o Atlântico e o Cuango), litoral congolês
Ambundo (bundo)	Entre o Atlântico e o Cuango e, além deste, para leste e sul, além do baixo e do médio Cuanza
Ovimbundo (umbundo)	Metade oeste de Angola, além do litoral até as terras altas

Ganguela	Fronteira leste de Angola, além do litoral até as terras altas
Lunda-quioco (chokwe)	Do ângulo superior direito do quadrante nordeste do território angolano até a fronteira sul, na altura em que o Cubango a atravessa; Casai e arredores
Nhaneca-jumbe	Angola, no alto e no médio Cunene
Herero	Ângulo sudoeste de Angola; norte da Namíbia; sudoeste da África do Sul
Ovambo (ambo)	Ao longo e ao meio da fronteira sul de Angola; norte da Namíbia; sudoeste da África do Sul
Xindonga	Sudoeste de Angola, entre o Cubango e o Cuando
Damara	Namíbia, a sudoeste dos Ovambos
Cavango (ocavango)	Namíbia, a leste dos Ovambos e no sudoeste da África do Sul
(2) TRÁFICO ÍNDICO OU DA CONTRACOSTA	
Tonga	Ao sul do rio Save, entre o Limpopo e Inhambane no litoral de Moçambique; no Zimbábue, no vale do Zambeze; na Zâmbia
Chope	Idem
Ronga (landim)	Entre os rios Save e Comati; na bacia do Limpopo, em Moçambique, e em algumas regiões do Zimbábue
Senga	Entre o Save e o Zambeze (Moçambique)
Nguni (angoni)	África do Sul e Zimbábue; região de Tete (Moçambique), junto às fronteiras com Zâmbia e Malauí
Nhungue	No Zambeze, próximo a Tete (Moçambique)
Xona	Ao sul do Zambeze, em Moçambique, e no Zimbábue
Macua	Moçambique, entre os rios Rovuma e Zambeze, e principalmente na bacia do Lurio
Ajaua (iao)	Entre os rios Rovuma e Lurio e no lago Niassa
Suto (sotho)	No Zimbábue e na África do Sul

Consultando o quadro, podemos ver que, da atual República dos Camarões até Benguela, os povos bantos mais provavelmente escravizados no Brasil foram: os fangs e seus aparentados mbulus e betis; os bacongos, com seus subgrupos; os ovimbundos; os bundos; e os hereros. Também por meio dos mapas deduzimos que, na costa oriental, o predomínio da ação escravista teria mais provavelmente recaído sobre xonas, chopes, tongas e macuas.

Comparando as denominações desses grupos étnicos com as usadas pelos historiadores e africanistas tradicionais, podemos montar mais algumas peças do quebra-cabeça. Por exemplo, os “quiloas”, de que fala Rugendas, seriam provavelmente macuas embarcados em Quíloa. Os “gabões” de Koster seriam talvez fangs ou mponguês. Os “rebolos” de Debret seriam certamente libolos da grande nação dos quimbundos, os “anjicos” seriam os anzicos, e daí por diante.

O nome genérico *banto* foi dado por W. H. Bleck em 1860 a um grupo de cerca de duas mil línguas africanas que estudou. Analisando essas línguas, Bleck chegou à conclusão de que a palavra *muNTO* existia em todas elas com o mesmo significado (“gente”, “indivíduo”, “pessoa”) e de que os vocábulos se dividiam em classes, diferenciadas entre si por prefixos. Assim, *baNTO* é o plural de *muNTO*, porque nas línguas bantas os nomes que designam tribos, línguas e regiões são sempre antecidos de prefixos que distinguem o indivíduo (*mu, um, am, mo, m, ki, tchi, ka, muxi, mukua* etc.), o grupo étnico a que ele pertence (*ba, wa, ua, ova, a, va, ama, i, ki, tchi, exi baxi, bena, akua* etc.), a terra que ele ocupa ou da qual é originário (*Bu, U, Le* etc.) e a língua que ele fala (*ki, tchi, chi, shi, si, se, u, a, li, di, lu* etc.). Dessa forma, um indivíduo *nkongo* (Congo), por exemplo, pertence ao povo *bakongo* (bacongo) e fala o idioma *kikongo* (quicongo).

Posteriormente, outros estudos sobre as línguas bantas concluiriam que nessas línguas a composição das palavras e a conjugação dos verbos se faziam por meio desses prefixos e de infixos também; que nelas, dentro de uma mesma frase, os adjetivos eram precedidos do mesmo prefixo dos substantivos a que se referiam, prefixos esses determinados pela classe (animal, pessoa, objeto etc.) da palavra; que o verbo correspondente ao “ser” português era freqüentemente omitido na construção das frases; que sufixos, quando ocorriam, eram usados quase que apenas para indicar modalidades de ação do mesmo verbo.

Os antigos especialistas classificaram as línguas bantas de diversas formas. Modernamente, entretanto, Théophile Obenga, em *Les Bantu: langues, peuples, civilisations* (1985, p. 22, 30), estabeleceu uma classificação das mais de duzentas línguas e dos falantes desse universo (transcrita em Lopes, 2006, p. 105-15), pela qual podemos chegar àqueles grupos étnicos comprovada ou presumivelmente traficados para o Brasil. Nessa classificação, o contingente que mais de perto interessa ao nosso trabalho é o que compreende os grupos *kongo* (congos ou bacongos) e *kimbundu* (quimbundos), por causa da profunda influência que suas línguas, como o quicongo e o quimbundo, e seus respectivos dialetos exerceram na formação do português que se fala hoje no Brasil.

As línguas bantas no Brasil

Uma das formas do racismo antinegro mais arraigadas na alma brasileira é a que procura reduzir todas as línguas africanas à condição de “dialetos”. Essa formulação não tem a menor consistência: um dialeto nada mais é que uma variação que determinada língua apresenta de uma região a outra, ou uma fala regional em uma comunidade na qual predomina uma fala mais ampla de onde aquela se originou. Assim, diferentemente de línguas como o quimbundo

e o quicongo, que possuem variantes regionais, o português falado no Brasil é que seria – como afirma Renato Mendonça (1948) – um dialeto desdobrado em várias formas subdialetais. E o fator que mais certamente contribuiu para tornar esse português do Brasil uma variante da língua falada em Portugal foi a presença africana na vida brasileira desde o século XVI.

No quadro da presença afro no Brasil, verifica-se uma predominância das culturas bantas, que colaboraram para a formação da cultura brasileira principalmente por suas línguas, entre elas o quicongo, o umbundo e o quimbundo. Contestando uma suposta ascendência de línguas sudanesas, como o nagô (ioruba), no panorama das línguas africanas faladas no Brasil à época da escravidão que teriam modificado a fala portuguesa em nosso país, Renato Mendonça (1948, p. 88) escreve: “O quimbundo, pelo seu uso mais extenso e mais antigo, exerceu no português uma influência maior do que o nagô [...]. Com efeito, no vocabulário os termos quimbundos superam e de muito os termos nagôs, de circulação bem mais restrita”.

De fato, no vocabulário do português falado no Brasil, os termos de origem nagô estão mais restritos a práticas e utensílios ligados à tradição dos orixás, como a música, a descrição dos trajes e a culinária afro-baiana. Mesmo o vocabulário do culto jêje-nagô sofreu influência banta, haja vista a ocorrência de termos como *quizila* (tabu), *dijina* (nome de iniciação) e outros. Alguns exemplos de alterações fonéticas produzidas pelas línguas bantas no português do Brasil são demonstrados no quadro 2.

Quadro 2 – Influências bantas na pronúncia brasileira

PRONÚNCIA	
NORMAL	ALTERADA
capote	capóti
casaco	casácu
palha	páia
molhar	moíá
mulher	mujé
alegre	alégui
estar	tá
você	ocê
acabar	cabá
Sebastião	Bastião
Brasil	Brasí

paiol	paió
cafezal	cafezá
Artur	Artú
mel	mé
amar	amá
comer	cumé
pedir	pidí
por	pô
escuta	sicuta
escola	sicola
rapaz	lapaz
carro	caro
colher	cuié
Jesus	zizus
José	Zuzé
registro	rizístru
negro	nêgu
qualquer	quarqué
folga	forga
salvar	sarvá, saravá
Clemente	Quelementi
flor	fulô
Cláudio	Culáudiu
cheiro	chêru
peixe	pêxi
beijo	bêju
lavoura	lavôra
couve	côvi
louco	lôcu
amaram	amáru
fizeram	fizêru

disseram	disséru
amando	amânu
fazendo	fazênu
rindo	rínu
ALTERAÇÕES MORFOLÓGICAS: “as casa”, em vez de “as casas”; “as criança távum quétu”, por “as crianças estavam quietas”; “u-zóio”, por “os olhos”.	

Também na sintaxe brasileira os bantos produziram alterações, principalmente quando os negros antigos traduziam suas idéias para o português baseados em seu modo africano de falar. Finalmente, diminutivos criados, no Brasil, para nomes próprios e apelidos de tratamento familiar (Zeca, Juca, Dindinha, Manduca, Cazuza e outros) são traços bantos também.

Mas é no vocabulário que as línguas bantas se fazem mais presentes no português falado no Brasil. Com efeito, em 1938, no livro *Africanos no Brasil* (1938), Nelson de Senna chamou a atenção para a insuficiência dos dicionários de então quanto à riqueza vocabular do português falado em nossa terra. E atribuiu essa carência à ignorância que “até muita gente culta, lá na Europa e cá na América” demonstrava em relação à vultosa contribuição de índios e africanos ao idioma de Camões.

A ignorância observada por Senna é, em nosso entender, fruto de uma ótica eurocêntrica que durante muito tempo norteou os estudos acadêmicos em nosso país. Uma universidade permanentemente debruçada numa imaginária janela de onde se descortinariam o Mediterrâneo, o Báltico, e assim por diante, não via nem podia ver o que havia atrás, ao lado e aos seus pés: um estonteante universo de palavras sendo criadas a cada momento por aquele africano já nem tão banto, nem tão sudanês, nem tão nilótico, porque brasileiro.

Com relação ao índio, os ventos que sopraram, mesmo antes do Romantismo literário, foram benfazejos. Já no século passado, poetas e lingüistas se ocupavam em inventariar e avaliar a influência das línguas ameríndias na formação de topônimos, antropônimos e outras classes de palavras. Mas a questão da contribuição dos falares negros só começou a ser colocada agora, com os estudos de Nina Rodrigues. Depois dele vieram os trabalhos de Jacques Raymundo (1933), Renato Mendonça (1948), João Dornas Filho (1943) e outros.

Em um permanente e estreito contato de mais de trezentos anos, os diversos falares dos negros de Angola, Benguela, Cabinda, Congo, Moçambique, e assim por diante, exerceram sobre a linguagem luso-brasileira uma influência crucial. Esta se faz sentir, hoje, em uma infinidade de vocábulos, alguns dicionarizados, outros enfeixados em glossários de âmbito

circunstancial (regionais, de cultos, folclóricos etc.) e outros tantos sem registro escrito – todos de comprovada ou bem provável origem africana.

Estranho, entretanto, é que essa verdade tem sido sistematicamente escamoteada. Para alguns, os vocábulos de origem africana em nossa língua não chegariam a meia centena. Para outros, a contribuição africana na língua nacional iria pouco além de trezentos vocábulos. E não faltam os que tendem a privilegiar a contribuição ameríndia – cuja hegemonia não se discute – apenas com o intuito de minimizar a parcela que diz respeito ao elemento africano. Anos atrás, Adelino Brandão (1968, p. 119) escrevia:

Sobe à casa dos milhares o número de palavras de origem africana que foram introduzidas no português do Brasil. Nem todas porém se encontram dicionarizadas e grande cópia delas faz parte dos vocabulários regionais ou da linguagem popular de alguns Estados, só tendo sido registrada por escritores regionalistas, folcloristas, lexicólogos locais ou os que se dedicam aos estudos lingüísticos.

Com base nessa constatação, ouvindo da boca dos velhos, registrando antigas cantigas, percorrendo os terreiros, os morros e os quilombos remanescentes, consultando léxicos e glossários específicos, revendo os dicionários dos mestres, atentando permanentemente à fala das ruas, das estradas, das roças, dos bares, dos trens suburbanos, dos estádios, dos galpões e alpendres das fazendas, é que um dia talvez possamos listar todos os vocábulos brasileiros de provável ou comprovada origem banta.³ Para tanto, basta “suspeitar” de palavras com as seguintes características (entre outras):

- a. Presença de sílabas iniciais como BA, CA, CU, FU, MA, MO, MU, QUI etc.:
 - CAÇULA, CAPANGA, CANDANGO, CACHIMBO, CURINGA, CUCA, CUMBA
 - FUBÁ, FUNDANGA
 - MACUMBA, MAXIXE
 - MOCAMBO, MOCOTÓ, MOLEQUE, MUAMBA, MUVUCA, MUQUIÇO
 - QUITANDA, QUIZILA, QUITUTE, QUILOMBO
- b. Presença, no interior dos vocábulos, dos grupos consonantais MB, ND, NG etc.:
 - SAMBA, MAMBO, CAMBONO
 - BANDA, BUNDA, UMBANDA, DENDÊ, GUANDO
 - CAMUNDONGO, GINGA, TANGA, SUNGA, CATINGA
- c. Presença de terminação em AÇA, ILA, ITA, IXE, UTE, UCA etc.:
 - MABAÇA
 - QUIZILA, MUQUILA
 - CATITA
 - MAXIXE
 - XIMBUTE, CAFUTE
 - BAZUCA, MUVUCA.

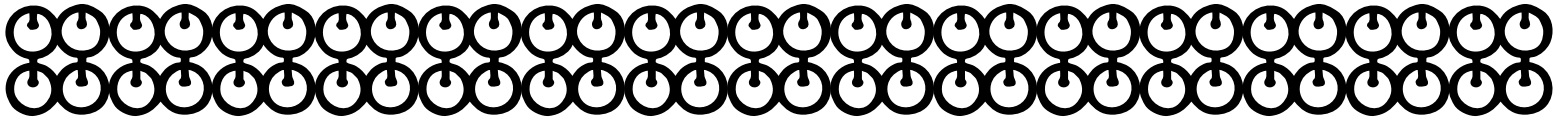
Finalmente, buscando nos dicionários de quimbundo, quicongo, umbundo, ronga, suaíle, macua, cinianja e tantas outras línguas do grupo banto os étimos que possam ter originado os bantuísmos rastreados e, finalmente, analisando com extremo rigor as possibilidades encontradas, poderemos comprovar a superioridade numérica das palavras de origem banta entre os africanismos existentes no português do Brasil.

Para finalizar, observemos que a origem do vocábulo “candomblé” tem sido tema de bastante controvérsia e incerteza, embora seja uma das palavras de origem banta mais comumente utilizadas no Brasil. Remetendo-nos ao termo *candombe*, originário do quimbundo *kiandombe* (“negro”) e que significa “batuque” ou “dança de negros”, reproduzimos a seguir o verbete “candomblé” do *Novo dicionário banto do Brasil* (Lopes, 2003, p. 63):

CANDOMBLÉ (s.m.) 1. Tradição religiosa de culto aos orixás jeje-nagôs. 2. Celebração, festa dessa tradição: xirê. 3. Comunidade-terreiro onde se realizam essas festas. De origem banta mas de étimo controverso. Para A. G. Cunha é híbrido de *candombe* mais o ioruba *ilê*, casa. Nascentes dá apenas origem africana. Raymundo dá *ka+ndombe*, com epítese do *l*. E Yeda P. de Castro aponta a seguinte evolução: “O termo candomblé [...] vem do étimo banto ‘*Kà - n - dómb - id - é*’ > *Kà - n - dómb - éd - é*’ > *Kà - n - domb - él - é*’, derivado nominal do verbal de ‘*Ku - lombo - à*’ > *Kù - dómb - á*’, louvar, rezar, invocar, analisável a partir do protobanto ‘*Kò-dómb-éd-à*’, pedir pela intercessão de. Logo, candomblé é igual a culto, louvor, reza, invocação, sendo o grupo consonantal – *bl* – uma forma brasileira, de vez que não existe nenhum grupo consonantal (CC) em banto”. De nossa parte, levantamos a possibilidade de o termo vir do quimbundo *mbele*, casa, acrescido de *Kiandombe*, negro (casa de negros) ou *nandumba*, *ndumbe*, iniciado (casa de iniciados ou de iniciação).

NOTAS

- 1 | Não empregamos a convenção acadêmica que determina a grafia “bantu”. Concordamos com lingüistas e estudiosos angolanos ao adotar a convenção também utilizada no *Dicionário banto do Brasil*, compilado por Nei Lopes (2003): grafamos “banto” e utilizamos a forma feminina “banta” no português. A razão dessa opção está na irracionalidade de transferir para a língua portuguesa uma convenção originária da transcrição para o inglês, o francês e o alemão de uma palavra africana. Na transliteração do fonema final para as línguas citadas, o “u” é a letra que melhor transmite o som indicado. Entretanto, em português a pronúncia do “o” final (“comando”, “pranto”) equivale ao fonema da última sílaba da palavra africana. Feminizar o adjetivo, em vez de restringi-lo ao neutro “u”, também é mais adequado à língua portuguesa. [Nota da organizadora.]
- 2 | A palavra *razzia* provavelmente surgiu do árabe *ghazw*, que significa invadir e saquear. Refere-se às guerras associadas à expansão do território dominado pelos muçulmanos, bem como a outras formas de ataque e emboscada, inclusive no contexto de regimes políticos modernos. “RAZIA (s.f.) Invasão de território inimigo ou estrangeiro em incursão rápida para saque de rebanhos, cereais, pessoas” (Houaiss, 2001).
- 3 | Um início desse estudo foi publicado no *Dicionário banto do Brasil*, compilado por Nei Lopes (2003).



MALÊS: O ISLÃ NEGRO NO BRASIL

Nei Lopes

COM O advento do Islã, no século VII da Era Cristã, os árabes, que desde tempos remotos mantinham contatos com a costa oriental africana, chegam ao norte do continente. Daí vão gradativamente penetrando no interior, em expedições de conquista e conversão religiosa, chegando até a costa atlântica.

Na África, os árabes tomam conhecimento do que eles chamam de Bilad-es-Sudan, o “país dos negros” – região compreendida entre os desertos do Saara e da Líbia, o planalto da Etiópia, a floresta tropical e os pântanos do Alto Nilo –, e começam a divulgar sua existência. Esse “país dos negros”, entretanto, bem antes da chegada dos árabes, já tinha visto florescer civilizações admiráveis, com economia e estrutura social bastante desenvolvidas, que mantinham estreitas relações com o resto da África.

Mas, já no século XI, também o Islã é uma força no norte e no noroeste do continente. E é nessa época que muçulmanos berberes (de cultura árabe, mas etnicamente africanos), em uma feroz guerra santa, conquistam o império de Gana, na atual Mauritânia. A partir daí, e principalmente devido aos viajantes e cronistas muçulmanos, o “país dos negros” passa a ser conhecido internacionalmente, bem como a legenda de seus impérios faustosos.

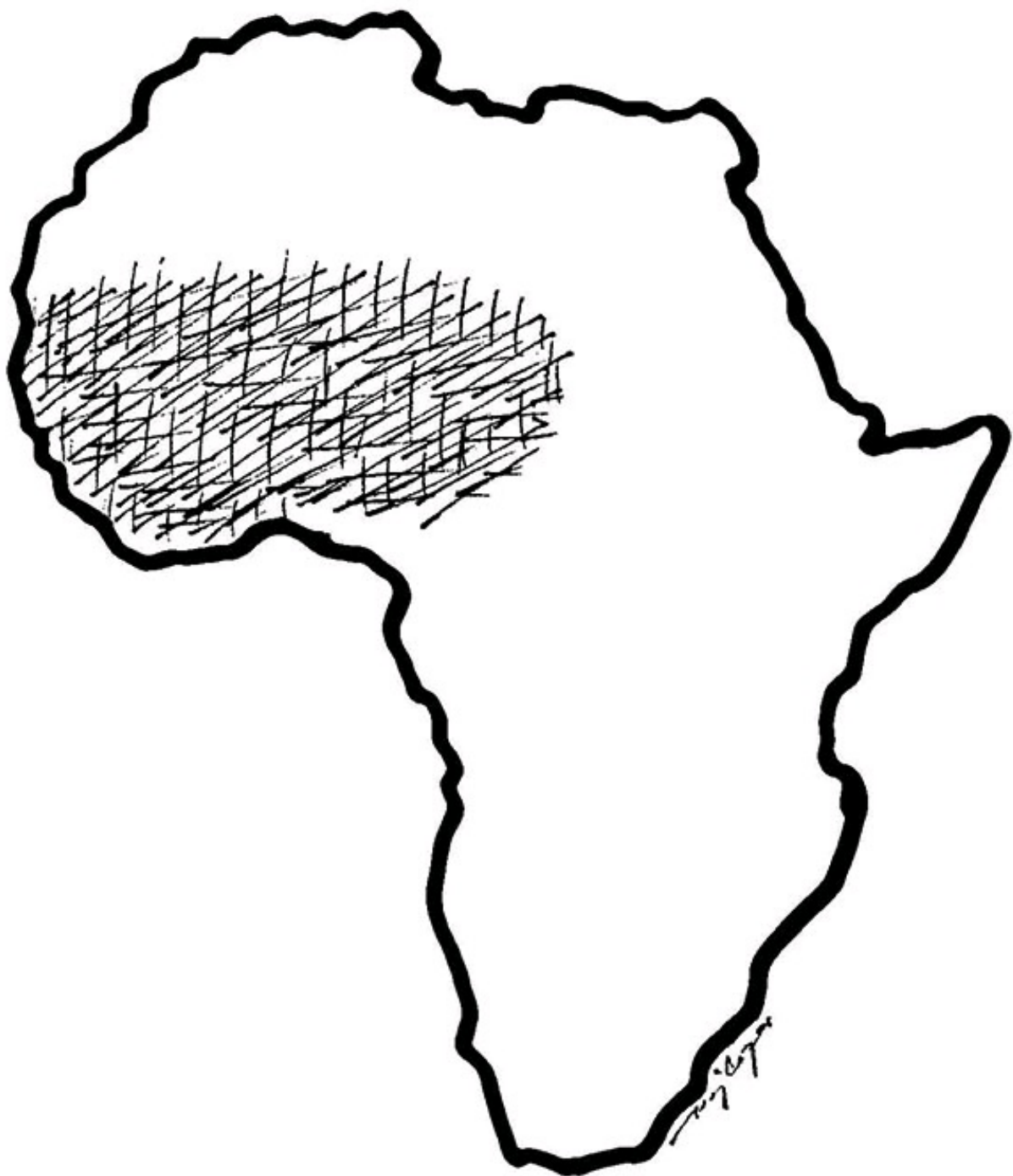


FIGURA 2.1

Bilad-es-Sudan – “país dos negros”. (Desenho de Nei Lopes.)

É evidente que, chegando à África, o Islã encontrou firme resistência, especialmente pelo fato de se defrontar com religiões tradicionais fortemente estruturadas, com uma filosofia própria e toda uma doutrina. Assim, nesses primeiros tempos, os negros africanos que se islamizaram geralmente o fizeram com objetivos de ascensão, promoção e prestígio social, captando do Islã apenas as práticas superficiais, simplificando os rituais e adaptando-os à sua realidade e ao seu modo de ser, sincretizando o islamismo com sua tradição religiosa.

Mesmo assim, o processo de islamização seguiu seu curso. Os mandingas (etnia dominante do antigo império de Gana), convertidos pelos berberes, passam a conquistar e converter os Estados e as nações vizinhas. Quando conquistam o antigo Mali, os mandingas de Gana submetem e convertem a etnia dominante daquele império (outro grupo mandinga). Este, por sua vez, faz o mesmo com o grupo étnico dirigente de Gao, os songais, e assim por diante. Por essa razão, os historiadores dividem o processo de islamização da África nas seguintes fases: Berbere, Mandinga, Songai e Peule – em atenção aos grupos étnicos que dirigiram sucessivamente esse processo.

É no curso dessas fases que se realiza o tráfico de escravos africanos para o Brasil. Por meio delas, e acompanhando as guerras de conquista que a África conheceu, podemos saber aproximadamente quais grupos islamizados vieram ao Brasil, como e quando. E podemos ver também que, chegando aqui, esses africanos completaram o processo de sincretização de sua religião e desenvolveram o culto que recebeu o nome de *culto malê* ou *religião dos alufás*, importante fator de aglutinação na luta contra a escravidão.

ISLAMIZAÇÃO DA ÁFRICA E TRÁFICO ESCRAVISTA

O tráfico de africanos escravizados para o Brasil inicia-se em 1517 e conhece três fases distintas: a fase dos embarques na Costa da Guiné; a fase em que prevalecem os embarques na África austral; e o momento em que o predomínio se dá na chamada Costa da Mina.

O processo de islamização da África negra ocorre também em fases distintas, quatro exatamente. Começa quando a dinastia berbere dos almorávidas, no século XI, chega ao império de Gana; continua com o esplendor do Império do Mali; prossegue com a hegemonia do igualmente legendário império Songai; e culmina com o que Albert N’Goma chama de “domínio dos Peules”.

ÁRABES

BERBERES

BEDUÍNOS

BANTOS

FIGURA 2.2

A África da Idade Média. (Desenho de Nei Lopes.)

Na opinião de N’Goma, a fase Berbere tem caráter mais político que religioso. Começa pela conversão de alguns nobres e se implanta, pela violência, primeiro no império de Gana e depois entre os tucolores, songais e diulas, nos atuais territórios do Mali e do Senegal. Os diulas, aliás, tornam-se, por sua vocação de comerciantes itinerantes, os grandes propagandistas do credo islâmico por toda aquela imensa região, levando-o até os limites da floresta equatorial.

Com a derrota militar dos berberes em várias batalhas, a África negra conhece, em seu processo de islamização, o predomínio da etnia mandinga. Esse grupo étnico compreende dois povos vizinhos que falam quase a mesma língua: os bambaras e os malinkas. Ambos

ocupam um vasto território, que inclui o nordeste da Guiné e o sudoeste do Mali, estendendo-se de leste a oeste da Costa do Marfim até Gâmbia e Senegal. Durante a fase Mandinga da islamização da África negra, que vai do século XIV ao XVI, guerreiros já islamizados desenvolvem o lendário Império do Mali.

No século XVI, o Islã atinge o apogeu nas cidades-Estado de Gao, Djenê e, principalmente, Tombuctu – convertidas desde o século XI e pontos de encontro de sábios, juristas e letrados em geral. Essa é a fase Songai, que não tem longa duração. A hegemonia do império Songai termina em cerca de setenta anos, quando o islamismo entra em completa decadência, dando ensejo ao predomínio dos bambaras, então francamente seguidores da religião tradicional africana.

A fase dos Peules (fulas, fulbés ou fulanis) ocorre a partir do século XVIII, último período do tráfico de escravos para o Brasil, quando os cativos são embarcados principalmente na Costa da Mina (do Cabo de Palmas ao Cabo Lopes, no atual Gabão). Durante o período de hegemonia dos Peules, a liderança cabe a três grupos: primeiro, aos tucolores, no Fouta-Toro e no Fouta-Djalon, regiões do Senegal; segundo, aos Peules, no Massina, também no Senegal; terceiro, aos hauças, no norte da Nigéria.

Hauças, fulas e tucolores são etnias intimamente miscigenadas entre si, fato que gera grande confusão. Os fulas vivem até hoje numa enorme área que vai do Senegal até o norte da República dos Camarões, incluindo o norte da Nigéria e países vizinhos. Os hauças se espalham também por uma grande área que compreende a Nigéria meridional e o sul da República do Níger. Os tucolores se localizam basicamente no território senegalês.

FULAS

HAUÇAS

MANDINGAS

FIGURA 2.3
Mandingas, fulas e hauças. (Desenho de Nei Lopes.)

Os hauças, mestiçados com os fulas, são a etnia majoritária na Nigéria. Sua língua, a mais falada pelos habitantes do norte daquele país, constitui hoje uma espécie de língua franca em grande parte do setentrião africano. Florescendo amplamente no século XIV, o chamado “país Hauça” compreendia as cidades-Estado de Kano, Daura, Biram, Rano, Gobir, Katsina e Zaria (ou Zauzau), bem como os reinos menores de Nupé, Kebbi, Yelwa, Gwari, Horin, Zamfara e Dwarafar (ou Kororofa).

Desses Estados, a história mais conhecida é a de Kano. Situada entre o rio Níger e o lago Chade, como as demais, seu desabrochar remonta ao século XI, quando teria sido fundada, segundo a lenda, por descendentes dos Sao, povo mitológico de gigantes dotados de força extraordinária. Entre 1349 e 1385, Kano se islamiza. No século seguinte, luta contra as outras cidades, principalmente Katsina e Zaria. No século XVI, é invadida pela onda conquistadora e islamizante do Songai. E, segundo Jacques Maquet (1962), no século XIX Kano vendia para o exterior cerca de cinco mil escravos por ano. Certamente muitos desses hauças vieram para o Brasil, engrossando as fileiras de combatentes das chamadas revoltas dos malês, na Bahia.

Essa fase da islamização africana, comandada por fulas e hauças, revela dois líderes importantes: Usman dan Fodio, que nasce na atual Nigéria em 1754 e falece em 1817; e El Hadj Omar Tall, nascido no atual Senegal por volta de 1797 e falecido em 1864. Nesse período também ocorre a vinda para o Brasil de grupos étnicos importantíssimos no contexto de nosso trabalho. Com efeito, Juana Elbein dos Santos (1976) escreve:

Os ataques contínuos dos daomeanos dirigidos contra seus vizinhos do Sul, do Norte e do Leste, e a pressão dos fulani sobre Oyó, a capital do reino ioruba [...] tiveram como resultado a captura e, em seguida, a venda de numerosos grupos Egba, Egbado e Sabé, particularmente dos Ketu, embarcados em Huida (Ajuda) e em Cotonu. A esses contingentes agregaram-se – depois da queda de Pyó e de desapiedadas lutas intestinas que culminaram com a revolta e a perda de Horin – grupos provenientes do próprio território de Oyó, grupos Ijexá e Ijebu.

O momento histórico a que Juana Elbein se refere ocorre na virada do século XVIII para o XIX, correspondendo exatamente à hora em que se verificava a nova *jihad* (guerra santa), levada adiante pelos Peules ou fulanis. Essa jihad, além de constituir um movimento religioso, foi também um movimento político nacionalista dos fulanis. Sob o comando de Usman dan Fodio, os fulanis infligiram pesadas derrotas aos Estados hauças e estabeleceram seu domínio sobre mais de 220 mil quilômetros quadrados de território.

“No Bilad-es-Sudan” – diz Joseph Ki Zerbo (s.d., v. 2, p. 13), numa afirmação que merece a concordância quase unânime de estudiosos do assunto –, “o Islã fora desde há séculos um fermento de integração política, mas raros eram os países em que tinha penetrado em profundidade nas massas. Em geral, estava confinado a letrados (*faqî*) e príncipes, que o exibiam com freqüência num cenário de prestígio para uso externo, exatamente como muitos reis convertidos na costa faziam com o cristianismo. A verdadeira inclinação desses chefes era para as práticas animistas. Eram assim os sultões das cidades hauças.”

Usman dan Fodio, líder, letrado, político e, acima de tudo, ardoroso muçulmano, preocupou-se com esse estado de coisas e empreendeu uma guerra santa contra o “paganismo” do rei hauça de Gobir. Sua cruzada reislamizadora culminou com a submissão de Gobir, Kano, Xaria e Katsina, com o fim das cidades-Estado hauças e com a hegemonia de Sokoto. Dan Fodio morreu em 1817, mas seus seguidores continuaram sua luta até 1859. Por essa época – em que ocorriam as revoltas dos malês no Brasil –, outra *jihad* tinha início no

atual Senegal. Era a luta de El Hadj Umar Tall, mais dirigida, entretanto, contra os colonizadores franceses.

No Brasil, para onde vieram muitos africanos islamizados, aconteceu algo semelhante ao que ocorreu com o movimento de El Hadj Umar Tall contra o domínio francês: o culto malê no Brasil se impôs como importante fator de mobilização na luta contra a escravidão.

MUÇULMANOS AFRICANOS ESCRAVIZADOS NO BRASIL: OS MALÊS

Uma das “justificativas” para a escravidão do negro foi a “salvação” de sua alma. Argumentavam os escravagistas, entre outras coisas, que desenraizar o africano de seu continente era um bem que se fazia a ele, pois livre do “paganismo”, das “práticas antropofágicas”, da “idolatria” etc. ele encontraria a salvação espiritual pelo cristianismo, por meio de uma nova prática na qual deveria esquecer todos os vínculos passados. Então, antes de embarcar no navio negreiro, os cativos eram batizados à força, em uma cerimônia rápida e superficial. O segundo passo na tarefa de “salvar” a alma dos africanos escravizados era dado, no Brasil, logo após sua compra. Eles recebiam um nome cristão e, a partir desse momento, eram submetidos a um processo de despersonalização e perda de identidade.

O regime de trabalho escravo era desumano pela própria natureza. Graças a ele, perpetuaram-se na memória brasileira conceitos estereotipados sobre o negro que até hoje são extremamente difíceis de ser apagados. Da escravidão também se originam os incontáveis traumas que até hoje martirizam gerações e gerações de afrodescendentes. A escravidão era, sob todos os aspectos, extremamente desumana e cruel, tanto pelas torturas físicas e psicológicas quanto pela dureza do regime de trabalho; tanto pelo aviltamento moral insidioso, que minava a vontade do escravo, quanto pela intenção deliberada de fazê-lo perder seus laços familiares, de amizade, religiosos – sua identidade, enfim.

Uma personalidade, porém, estrutura-se ao longo de anos. E, se para essa estruturação concorrerem fatos religiosos e filosóficos explícitos, a perda da identidade não acontecerá tão facilmente. Por isso, são incontáveis na história da escravidão no Brasil os casos de suicídio, fugas individuais, assassinatos de senhores, aquilombamentos e tentativas bem-sucedidas de organização, que levaram inclusive à luta armada. Em boa parte dessas tentativas de organização, o islamismo – fator de aglutinação e resistência – ocupa papel muito importante.

Esse islamismo, que já na África não era exatamente o mesmo da Arábia, no Brasil sofreu ainda outras influências, recebendo os nomes de “religião dos alufás” e culto “muçurumim”, “muçulmi” ou “male” – nomes pelos quais eram genericamente conhecidos os negros islamizados. “Muçulmi” é o termo hauça que designa o indivíduo islamizado; “muçurumim” é uma evidente corruptela. E “male” vem certamente do árabe *um'allim'* (professor), do hauça

màllàmi (letrado, escriba, professor), que chegou ao ioruba nas formas *imonle* e *ìmale* (muçulmano). Mas sabe-se que “malê” é um termo que os próprios negros islamizados não usavam para se autodenominar. É certo também que ele não designava uma etnia especial (malinkê, por exemplo), como muitos autores erroneamente afirmam. “Male” quer dizer tão-só “negro islamizado”, qualquer que seja sua origem.

Tal islamismo, então, criou a mítica do negro altivo, insolente, insubmisso e revoltoso, que tão bem se enquadra na descrição feita por Elizabeth Cary Agassiz (Agassiz e Agassiz, 1975, p. 69) a respeito de um grupo de “negros minas” por ela observado no Rio de Janeiro em 1865:

Os homens dessa raça são maometanos e conservam, segundo se diz, a sua crença no profeta, no meio das práticas da Igreja Católica. Não me parecem tão afáveis e comunicativos como os negros congos: são, pelo contrário, bastante altivos.

Os “minas” a que a escritora se refere podem ser negros mandingas, nagôs, fulas, tucolores ou hauças, etnias que mais deram negros islamizados ao Brasil. De “minas” eram chamados os cativos vindos de toda e qualquer região do Bilad-es-Sudan, desde que embarcados no Forte de El Mina ou São Jorge da Mina, na costa da atual Gana, embora exista ainda hoje uma etnia mina habitando o território do antigo Daomé. Por isso, temos registros de entrada no Brasil de negros “minas-jêjes”, “minas-nagôs”, e assim por diante.

Em 1900, Nina Rodrigues (1977, p. 61) observava a presença dos malês na Bahia:

pelo menos um bom terço dos velhos africanos sobreviventes na Bahia é muçulmi ou malê, e mantém o culto perfeitamente organizado. Há uma autoridade central. O *Imã* ou *Almány*, e numerosos sacerdotes que dele dependem. O *Imã* é chamado entre nós Limano, que é evidente uma corrupção ou simples modificação de pronúncia de *Almány* ou *El Imány*. Os sacerdotes ou verdadeiros marabus chamam-se na Bahia Alufás.

Em 1916, Manuel Querino (1955, p. 102-4) escrevia um texto detalhado sobre os malês na Bahia, oferecendo, entre outras observações, as seguintes:

Só reconheciam duas entidades superiores: *Olorum-u-luá* (Deus criador): *Mariama* (a mãe de Jesus Cristo). Desprezavam a Satanás, que na opinião deles não tem forças no mundo. Evitavam o mais possível as contendas e lutas; e, insultados que fossem, respondiam simplesmente: *Au-su-bilai* (eu te esconjuro). Tinham como certo que o provocador não rezara naquele dia.

Usavam barba à Cavaignac como símbolo característico de sua crença [...].

Costumavam escrever sinais cabalísticos sobre quadros de madeira à imitação das tábuas de Moisés, servindo-se para isso de uma tinta azul, mineral, importada da África; depois lavavam os quadros e davam a beber a água, como indispensável para *fechar* o corpo.

Recolhiam-se cedo aos seus aposentos de dormir, pois que, em geral, o africano não se expõe ao sereno; e às quatro horas da manhã levantavam-se para *fazer sala* que é a oração da manhã e da noite. Praticavam esta cerimônia por este modo: sem trocar palavra com alguém, lavavam o rosto, as mãos, a planta dos pés; sentavam-se n’água. Vestiam camisa comprida, calças, enfiavam na cabeça um gorro com borla caída, tudo de algodão, bem alvo, e, munidos de um rosário – Tècèbá – de cinquenta centímetros de comprimento, tendo noventa e nove contas grossas de madeira, terminado por

uma bola em vez de cruz, davam começo à oração, de pé, sobre uma pele de carneiro.

Quanto à hierarquia do culto, assim Querino (1955, p. 106-7) enumera as autoridades: “*Xerife*, espécie de profeta, cargo esse só desempenhado por pessoa idosa, cuja opinião se respeita como oráculo. *Lemane*, uma espécie de bispo. *Ladane*, o secretário. *Alufá*, o simples sacerdote”. Sobre o casamento, ou *amure*, Querino (1955, p. 101-4) afirma: “A união conjugal entre os malês era um verdadeiro culto observado com rigor, do mesmo modo que a amizade fraternal. O malê indigente não estendia a mão à caridade pública; os parceiros cotizavam-se e o amparavam”.

Os malês eram temidos por suas “feitiçarias”, tanto que o termo “mandinga” entrou para nosso léxico com o significado de “bruxedo”, “feitiço”. Sobre essas “mandingas” dos malês, Manuel Querino (1955, p. 107-11) informa:

O feitiço do Malê é inteiramente diverso dos demais africanos. Escreviam em tábua negra o que pretendiam contra a pessoa condenada; apagavam depois com água os sinais cabalísticos, e o líquido era atirado no caminho transitado pela vítima. Para destruir qualquer malefício, possuía o Malê pequeno patuá ou bolsa que trazia ao pescoço, contendo uma oração em poucas palavras, a qual era encimada por um polígono estrelado regular de cinco ângulos, vulgarmente conhecido por “signo de Salomão”. E assim, diziam eles, ficavam imunes de toda a feitiçaria.

O culto malê não floresceu apenas na Bahia. René Ribeiro (1978) inclui malês entre os grupos de culto em funcionamento na segunda metade do século XIX na capital pernambucana. Abelardo Duarte publica, em 1958, importante estudo sobre os malês em Alagoas. Já no Rio de Janeiro, em uma série de reportagens publicadas em 1904 sob o título *As religiões no Rio*, Paulo Barreto, o João do Rio (1991, p. 16-8), falava sobre o culto malê, ou a religião dos alufás, na terra carioca:

Os *alufás*... são maometanos com um fundo de misticismo. Quase todos dão para estudar a religião... Logo depois do *suma* ou batismo e da circuncisão ou *kola*, os *alufás* habilitam-se à leitura do Alcorão. A sua obrigação é o *kissium*, a prece. Rezam ao tomar banho, lavando a ponta dos dedos, os pés e o nariz, rezam de manhã, rezam ao pôr-do-sol. Eu os vi, retintos, com a cara reluzente entre as barbas brancas, fazendo o *abadá*, uma túnica branca de mangas perdidas, enterram na cabeça um filá vermelho, donde pende uma faixa branca, e, à noite, o *kissium* continua, sentados eles em pele de carneiro ou de tigre.

Essas criaturas contam à noite o rosário ou *tessubá*, têm o preceito de não comer carne de porco, escrevem as orações numas táboas, as *atô*, com tinta feita de arroz queimado, e jejuam como os judeus quarenta dias a fio, só tomando refeição de madrugada e ao pôr-do-sol... Tanto a sua administração religiosa como judiciária estão por inteiro independentes da terra em que vivem...

Os alufás não gostam da gente-de-santo, a que chamam *adoxu*; a gente-de-santo despreza os bichos que não comem porco, tratando-os de *malés*. Mas acham-se todos relacionados pela língua, com costumes exteriores mais ou menos idênticos e vivendo da feitiçaria.

Tanto as descrições de Manuel Querino quanto as de João do Rio têm estreita correspondência com o que escreve o português Manuel Belchior sobre as práticas islâmicas na África ocidental.

Segundo Belchior, os mandingas da atual Guiné-Bissau praticavam, pelo menos até 1968, um islamismo mesclado com rituais da religião tradicional. Sua hierarquia religiosa compreendia, além dos simples fiéis, os “almamis” (do árabe *al iman*, correspondendo aos “lemanes” e “lemanos” de que falam Querino e João do Rio) e, acima deles, os “seku” (do árabe *sheik*).

Na escola corânica, os alunos mandingas escreviam em tábuas de trinta centímetros de comprimento por quinze centímetros de largura, diz Belchior (s/d, p. 38-43) com uma tinta que “facilmente desaparece ao ser lavada a tábua para nela se escrever de novo”, o que nos remete de imediato ao “feitiço do malê” descrito por Querino. Ainda segundo o escritor português, os mandingas da Guiné-Bissau usam rosários chamados “tassabiô”, o que lembra os “tecebá” de que fala Manuel Querino e os “tessubá” a que João do Rio se refere.

Do século XVII ao XVIII, as principais regiões fornecedoras de escravos para a Bahia foram Angola e Congo. Mas a partir de então a maior parte dos escravos embarcados da África para Salvador vem do Golfo da Guiné. Isso em consequência da facilidade que os comerciantes baianos encontravam em trocar fumo de terceira categoria – refugo mesmo, que os mercados europeus absolutamente não aceitavam – por escravos na Costa da Mina. Essa negociação sem a intermediação da Europa (no chamado “tráfico triangular”, o navio saía do Brasil levando matérias-primas para a Europa; de lá transportava manufaturados para a África; da África trazia escravos para o Brasil) permitia uma ligação direta da Bahia com a África ocidental. E, graças a essa ligação e à intensa troca de informações entre o Brasil e a chamada “Guiné” nesse período, traços culturais sudaneses, como a religião tradicional e o islamismo, puderam se recriar em terra brasileira, principalmente na capital baiana.

Na última metade do século XVIII, como vimos, as convulsões ocorridas no oeste africano resultaram na vinda para a Bahia de enormes contingentes de africanos hauças, fulânis, mandingas, nupês (tapas), entre outros. Chegando a Salvador, esses negros – em geral islamizados, portadores de certo grau de escolaridade e consciência política, com visão e experiência militar e maior capacidade de organização, conhecendo técnicas mais novas de fabricação e uso de armas – certamente transmitiam aos outros negros, juntamente com as informações sobre o que se passava na África, o germe de revolta e submissão. Então, talvez inspirados pelas *jihad* de Usman dan Fodio (1786) na atual Nigéria e de Abd al-Qadir (1796) e Cheik Amadu (1805) na Senegâmbia ou pela chegada do Islã ao país ioruba em 1817 – e quem sabe apoiados por interesses ingleses empenhados na liberação dos escravos em todas as zonas de influência norte-americana –, esses negros participam na Bahia, de 1807 a 1835, de uma série de sublevações de graves consequências. Tais levantes, conhecidos como revoltas dos malês, merecem maiores estudos como fenômeno histórico.¹ No livro *Bantos, malês e identidade negra* (2006) registrei algumas dimensões e alguns detalhes desses episódios que abalaram as bases da sociedade baiana na primeira metade do século XIX.

Em vez de ser pura e simplesmente um conjunto de práticas islâmicas transplantadas para

o Brasil, o culto malê foi – assim como as sociedades secretas nagô Ogboni, Gueledé e Egungun – um dos melhores e mais eficazes fatores de aglutinação que, no Brasil, os africanos escravizados encontraram para se fortalecer e lutar contra a opressão. Oferecia até uma escrita própria como código secreto, para comunicação sigilosa entre os revoltosos. Assim o culto malê constitui-se como um importante fator de mobilização revolucionária afro-brasileira.

IDEOLOGIA RACIAL E IDENTIDADE AFRO-BRASILEIRA

Sufocadas essas revoltas, entretanto, a cultura malê sofreu forte repressão e praticamente desapareceu. Hoje, é quase só uma fantasia na mente dos negros brasileiros em busca da recuperação de sua identidade e auto-estima. Desde o primeiro africano que chegou ao Brasil como escravo até nossos dias, o negro sempre trabalhou, viveu, lutou e se multiplicou, deixando marcas profundas no modo de ser brasileiro. Entretanto, a elite dirigente do país nunca deu a isso a devida importância, querendo sempre crer e fazer crer que a base da cultura brasileira é européia.

Pelo menos desde a Abolição da Escravatura, desenvolveu-se no Brasil, na educação e nos meios de comunicação principalmente, um processo de desvalorização da contribuição do negro, sob o ponto de vista branco e europeu. Assim, só é sério e importante o modo de ser de origem européia: os produtos culturais do negro são considerados apenas exóticos, engraçados, estranhos, pitorescos. Em contrapartida, a elite dirigente, quando quer, para consumo externo, classificar algo como tipicamente brasileiro, recorre à cultura negra e à sua simbologia, como são os casos do traje de “baiana”, das comidas típicas, do samba e do “futebol-espetáculo”.

O Brasil é um país múltiplo, onde descendentes de europeus, africanos e índios convivem, mas cada grupo mantém seu jeito, seu modo de ser, sua identidade racial e cultural. E onde cada um contribui com o que herdou de seus antepassados para a formação do todo que é a nação brasileira. No Brasil os africanos deixaram fortes traços de sua identidade na religião, na história, nas tradições, no modo de ver o mundo e de agir, na arte, nas técnicas de trabalho, fabricação e utilização de objetos, no modo de falar, na medicina caseira e em muitos outros aspectos. Esses traços, recriados pelos afro-brasileiros de forma inconsciente, são hoje a chave para o Brasil se reencontrar consigo mesmo. Pelo menos em termos culturais, o Brasil é uma nação predominantemente negra, o que os traços culturais e de identidade alinhados acima provam muito bem.

A elite dominante brasileira, no entanto, como já dissemos, sempre se mostrou européia. E certamente está preocupada em transmitir do Brasil uma imagem de país branco. Então, analisando a história passada e atual do país, vemos que essa elite tem procurado,

sistematicamente, esconder ou até mesmo acabar com o negro brasileiro. No século XIX, como é sabido, predominava entre muitos cientistas a idéia de que certas raças eram superiores a outras. Nessa concepção, o europeu branco seria o ponto mais alto da pirâmide biológica, e a raça negra estaria entre as menos favorecidas pela natureza. Divulgada pela “ciência”, essa ideologia tomou conta tanto do povo quanto da elite dirigente. Deriva daí o fato de o brasileiro em geral ter sempre sonhado “limpar a raça” e apagar da memória qualquer ligação com o continente africano.

Algumas formas utilizadas, ao longo dos tempos, para “embranquecer” o povo brasileiro foram: o envio de tropas predominantemente integradas por negros e mestiços à Guerra do Paraguai (na qual morreram dois terços da população negra do Império); a queima dos registros da escravidão e do tráfico determinada por Ruy Barbosa; a não-inclusão de nenhuma referência à importante história da África negra no programa das escolas (e a apresentação do Egito como algo totalmente desvinculado do continente africano); a pouca importância que a história oficial dá à resistência do negro à escravidão e à sua contribuição na formação da sociedade brasileira; a obsessão em afirmar que o Brasil é uma “democracia racial”; a retirada do item “cor” do censo demográfico; a promoção, a partir de 1890, de uma imigração maciçamente branca e européia.

O Brasil – repito – é um país de muitas culturas, sendo a cultura negra, sem dúvida, a presença mais forte. Mas a maioria dos negros nem sequer pode perceber esse fato. Procurando apagar da memória dos brasileiros qualquer ligação com o passado africano, a elite dominante faz que o negro, de modo geral, perca sua real identidade. Assim, poucos afro-brasileiros têm consciência de quem são, de onde vieram e de para onde vão. E isso é terrível quando sabemos que toda pessoa é um elo vivo entre seus antepassados e sua descendência.

Frantz Fanon (1979) entende que o racismo é um aspecto do colonialismo e que por meio dele o colonizador procura desvalorizar o colonizado para valorizar a si próprio: já que o colonizado não é branco, não é rico, não é inteligente, não é nada, o único remédio é seguir o modelo do colonizador. Daí, o negro ter introjetado conceitos segundo os quais a beleza, a inteligência, o progresso humano, enfim, todos os valores positivos, são brancos. A elite dominante brasileira herdou de seus antepassados esse tipo de pensamento, colocou na cabeça da grande maioria dos negros brasileiros um complexo de inferioridade e, então – perdida a real identidade dos descendentes de africanos no Brasil –, tomou para si a tarefa de defini-la. Essa definição tem dois níveis: um para cada consumo externo e outro para tratar de preconceitos.

Para consumo externo, o negro no Brasil é um cidadão como outro qualquer e não está sujeito a discriminações. Mas, no fundo – e seus atos o comprovam –, o Brasil branco em geral, e até mesmo alguns negros por introjeção dos valores da sociedade dominante, tem sobre o negro brasileiro algumas opiniões estereotipadas que constantemente afloram, sobretudo nos

meios de comunicação, solidificando-se perigosamente: “O negro não tem passado nem história”; “A religiosidade do negro é apenas magia e superstição”; “Sua arte é infantil, primitiva, exótica e pitoresca”; “O negro precisa ser paternalizado porque não sabe se organizar”; “Ele só é bom para pegar no pesado e proporcionar prazer e divertimento, pois, de modo geral, tem boa resistência física, é bom desportista, faz comidas deliciosas, tem uma sensualidade exacerbada, é obediente... isso quando não é burro, feio e delinqüente”.

Segundo Albert N’Goma, existe certo “esnobismo” muçulmano, certo prazer do negro africano em se afirmar socialmente mediante a conversão ao islamismo. Isso se explica não só pela real contribuição do mundo islâmico à civilização universal (contribuição reconhecida até mesmo pelos racistas mais empedernidos), mas pela força fantástica de estereótipos como os da “sabedoria milenar” e do “mistério oriental”.

Pois bem: para o geral do negro brasileiro, a saga dos malês no Brasil sempre foi desconhecida. Salvo remotas e inconscientes sobrevivências, só restou dessa saga um culto a que hoje apenas os livros e algumas cantigas quase perdidas se referem. Portanto, na hora que o negro brasileiro procura recompor os elos que o unem à sua ancestralidade, em busca da recuperação de toda uma identidade perdida – que é o que ocorre neste momento em quase todo o Brasil –, nada mais lógico que buscar, como também vem acontecendo, o exemplo dos malês.

Por que os hauças, mandingas, fulas e outros grupos islamizados que vieram para o Brasil foram, por sua consciência política, os únicos escravos que conseguiram imprimir no geral da memória brasileira uma marca de orgulho e altivez? O glorioso episódio de Palmares (que também poderia ter tido – quem sabe? – inspiração malê) foi glamourizado e esvaziado pela história oficial, chegando até nossa geração despido de sua real importância, que só agora é resgatada. Da resistência dos nagôs “animistas”, que se organizavam em sociedades secretas, inclusive de auxílio mútuo (como os ogboni, gueledé e egungun), pouca gente sabe.

No Rio e na Bahia, pudemos constatar como muitas pessoas da comunidade negra, com certo nível de informação, mitificam os malês e, mesmo sem poder provar o que afirmam, asseguram ter ancestralidade “nobre”, ser descendentes de malês. Essa mitificação se expressa com muita força, por exemplo, no novo carnaval afro-baiano: “Malê Debalê” (nome cujo significado, ao que parece, os próprios integrantes desse numeroso grupo carnavalesco desconhecem) é a denominação de uma agremiação negra; o “Ilê Aiyê”, outro bloco carnavalesco, foi para as ruas no carnaval de 1982 homenageando o Mali. A propósito, assim se manifestava o escritor Antônio Risério em carta a mim endereçada:

o sucesso do bloco afro Malê Debalê, junto com a revalorização popular das revoltas islâmicas, criou uma espécie de mito em torno dos malês. Hoje na Bahia qualquer negro informado, alguns com certa ponta de esnobismo (compreensível, mas condenável), afirma ser descendente dos malês.

Num de seus mais festejados escritos, o recifense Solano Trindade afirmava no livro *Cantares ao meu povo* (1981, p. 32):

Sou Negro / meus avós foram queimados pelo sol da África / minh'alma recebeu o batismo dos tambores / atabaques, gonguês e agogôs [...] / Mesmo vovó / não foi de brincadeira / na guerra dos Malês / ela se destacou.

Assim como Solano, também com uma pontinha de “esnobismo malê”, Aniceto de Menezes e Silva Jr., carioca, compositor de música popular conhecido como Aniceto do Império, afirmava em sua composição “Raízes da África” (LP Copacabana n. 12119/ MIS, Rio, n. 026, 1977):

Assumano, Alabá, Abaca, Tio Sani
E Abedé me batizaram na lei de mussurumi
Como vêem tenho o corpo cruzado e fechado
Carrego exé na língua, não morro envenenado
Viajei semana e meia daqui pro Rio Jordão
Lugar em que fui batizado com uma vela em cada mão

Aniceto não é exceção entre os antigos sambistas. Segundo o jornalista e escritor Jota Efegê, também o legendário Sinhô (José Barbosa da Silva) freqüentava o alufá Henrique Assumano Mina do Brasil, a quem levava seus sambas para serem “rezados” e, assim, obterem sucesso.

O culto malê no Rio de Janeiro, diferentemente daquele da Bahia, sempre foi apenas objeto de referências orais, até que uma prova concreta ocorreu: a descoberta, em novembro de 1983, de “misteriosos manuscritos árabes” atrás da parede demolida de uma loja comercial na rua Buenos Aires, no centro. Segundo o jornal *O Globo* (30 nov. 1983, p. 7): “Foi na tarde seguinte ao feriado de Finados que os dois operários da Plast Rei, José Pereira e Osias Gomes, descobriram os pergaminhos incrustados na parede da loja. Estavam raspando a tinta quando, de repente, viram um pequeno rolo de barbante. Desenrolaram os fios e encontraram um pacote de pano do tamanho de um retrato 3 × 4. Rasgaram o tecido”. Dentro do pacote havia dois manuscritos, grafados com tinta vermelha, talvez sangue, em pedaços de pergaminho, reproduzindo o que pareciam ser caracteres árabes. Solicitado a traduzir os manuscritos, um funcionário do Consulado do Líbano se assustou, dizendo, segundo a reportagem de *O Globo*, tratar-se de “macumba muçulmana”.

Chamado também a opinar sobre o achado, o diplomata egípcio Abdel W. Saleh Chawki foi ainda mais conclusivo. Disse que os manuscritos continham “símbolos de rituais malignos”, “preces para que um homem abandonasse a esposa” e pragas “para que ele passasse fome e ficasse pobre” se não procedesse assim. Tal conteúdo foi também confirmado pelo professor do Setor de Estudos Árabes da Faculdade de Letras da Uerj, João Baptista M. Vargas, colaborador deste autor (Lopes e Vargens, 1983). Igualmente convidada a dar sua opinião sobre o achado, Carmem Teixeira da Conceição, a Tia Carmem do Xibuca, negra baiana nascida em 1877, remanescente da “Pequena África” carioca do início do século,

íntima do alufá Assumano, manifestou familiaridade com aquele tipo de manuscrito, dizendo ser algo muito comum nas práticas religiosas dos malês. Indagada sobre se Henrique Assumano, em seu culto, trabalhava para obter efeitos malignos, tia Carmem retrucou, de acordo com a mesma matéria de *O Globo* (30 nov. 1983, p. 7): “Ele era um homem de bem. Não bebia, e nunca soube que usasse o seu culto para trabalhos maléficos. Mas existiam outros capazes disso. Havia o Abu do Santo Cristo que, dizia-se, tratava dessa parte”.

Entre os habitantes da “Pequena África” da velha Praça Onze, no Rio de Janeiro, havia pelo menos um “Abu”: Leopoldino da Costa Jumbéba, marido de Isabel, filha mais velha de Hilária Batista de Almeida, a legendária Tia Ciata que, entre outras peculiaridades, tinha familiares com nomes ou apelidos de origem nitidamente islâmica, como Abul e Fatumã.

As sobrevivências malês, no entanto, não se resumem a esses poucos e “misteriosos manuscritos” e a essas lembranças quase apagadas na memória dos velhos. A esses traços somam-se, por exemplo, o hábito de portar orações escritas encerradas em breves, bentinhos ou patuás e escapulários para evitar o mal; o turbante e as chilenas de ponta virada do traje de “baiana de beca”; talvez outras manifestações da iconografia popular em que a lua crescente aparece com frequência; talvez alguns rituais do chamado “candomblé”; o “arroz-de-hauça”, da culinária baiana; as expressões “fula” e “mandinga” etc.

É de suma importância uma releitura do Islã Negro e da história do negro do Brasil. É extremamente necessário que sejam realizados pelos especialistas (o que não somos) novos e aprofundados estudos, a fim de destacar o verdadeiro lugar do negro islamizado como agente modificador do curso dos acontecimentos ocorridos no final do Brasil Colônia e nos primeiros anos do Império. O islamismo transplantado para o Brasil foi inquestionavelmente um importante e revolucionário fator de aglutinação na luta do negro brasileiro pela Abolição da Escravatura e continua sendo, na memória do negro brasileiro, um dos poucos motivos conhecidos de orgulho e auto-afirmação.

NOTAS

1 | O historiador baiano João José Reis estudou o tema no livro *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês, 1835* (1986). [Nota da organizadora.]



O CONCEITO DE QUILOMBO E A RESISTÊNCIA AFRO-BRASILEIRA^a

Beatriz Nascimento

A VISÃO que o mundo ocidental procurou transmitir da África foi a de um continente isolado e bizarro cuja história foi despertada com a chegada dos europeus. Da mesma forma que se deu com seu território de origem, a história do povo negro só é vista como tal se tiver sido marcada por acontecimentos significantes da história da civilização ocidental. O risco maior de tal procedimento dos historiadores desta parte do mundo repousa na ruptura da identidade dos negros e seus descendentes, tanto em relação ao seu passado africano quanto à sua trajetória na própria história dos países em que foram alocados após o tráfico negreiro.

Numerosas foram as formas de resistência que o negro manteve ou incorporou na luta árdua pela manutenção de sua identidade pessoal e histórica. No Brasil, podemos citar uma lista desses movimentos que, no âmbito “doméstico” ou social, tornam-se mais fascinantes quanto mais se apresenta sua variedade de manifestações: de caráter lingüístico, religioso, artístico, social, político, de hábitos, gestos, e assim por diante. Todas essas formas de resistência podem ser compreendidas como a história do negro no Brasil. Não nos cabe aqui, porém, discorrer sobre esses movimentos. Um movimento de âmbito social e político é o objetivo do nosso estudo: trata-se do quilombo (*kilombo*), que representou na história de nosso povo um marco em sua capacidade de resistência e organização. Os objetivos deste ensaio são basicamente os seguintes:

- caracterizar o quilombo como instituição africana, de origem angolana, na história pré-diaspórica;
- indicar as conotações que tal instituição recebe nos períodos colonial e imperial do Brasil;

- caracterizar como forma de resistência cultural a passagem da instituição quilombo para o âmbito dos princípios ideológicos;
- historicizar a ideologia com relação às etapas do movimento de conscientização do negro e da sociedade brasileira no século XX.

O QUILOMBO COMO INSTITUIÇÃO AFRICANA

Dois incentivos iniciais fizeram que os portugueses, ao contrário dos demais europeus, se internassem no continente africano e procurassem conquistar uma colônia em Angola. O primeiro seria repetir o caso brasileiro, ou seja, adquirir terras próprias para fixar-se como naquela colônia americana. O segundo objetivo, logo frustrado, era encontrar minério precioso em Angola. Os europeus descobriram, ainda no século XV, que a maior fonte de riquezas era o tráfico escravista, e o Brasil passou a ser o mais importante receptor dessa “mercadoria” nos meados do século XVI. Em decorrência da procura de escravos, intensificou-se a penetração no interior africano, geralmente organizada pelo rei do Congo, que orientava os ataques dos portugueses.

A “zona de caça” preferida era a região da etnia mbundo, no sul de Angola. Os mbundo, entre os quais se encontravam os reis estabelecidos no Congo, viviam ao longo da fronteira ao sul do Reino do Congo, entre os rios Dande e Kuanza. Eram povos bastante numerosos, com complexidades históricas e formação social e política, nos quais se vislumbrava um “bloco” ou uma federação dirigida pela administração governamental do Congo. Ao longo de sua existência, essa federação passou por episódios de desagregação, além de conflitos e invasões sérias, devido a diversos fatores geográficos, climáticos, demográficos e econômicos.

Originalmente, os mbundo estavam organizados em clãs autônomos dedicados à agricultura e ao pastoreio. Conta a tradição que um caçador chamado Ngola (“herói civilizador”), vindo do leste africano, invadiu o território, estabelecendo um regime monárquico não centralizado ao qual os mbundo se submeteram. Ao chegarem à África em busca de minas de metal precioso, os portugueses encontraram um pequeno reino em formação, o Ndongo, cujo rei considerava-se descendente de Ngola. Por isso usava seu nome como distinção, seguido por seus descendentes que criaram a dinastia dos Ngolas – inclusive sua mais célebre sucessora Ngola Mbandi N’Zinga-Kiluanji (1623-1663), conhecida entre nós como rainha Nzinga, ou Jinga. Ngola Mbandi Kiluanji, pai de N’zinga, verificou muito cedo as reais intenções dos europeus. Prendeu o emissário português Baltar de Castro, paralisando em seu território os primórdios do comércio internacional de escravos.

Um fragmento da tradição mbunda conta como há mais de quatro séculos começou essa relação entre África e Europa, recordando a chegada dos portugueses a Luanda, capital do

Ndongo: “Os brancos chegaram em barcos alados que brilhavam ao sol como facas. Vomitaram fogo contra os mbundo, forçando Ngola a fugir da costa e a abandonar as salinas e as plantações de bananas”. A tradição relata ainda que alguns dos mbundo mais comunicativos ficaram a vender ovos e galinhas aos brancos, em troca de tecidos e contas trazidas de regiões do Congo. Quando os brancos regressaram, trouxeram milho, tapioca, amendoim, tabaco, facas e enxadas, provenientes de áreas da América, sobretudo do Brasil. Para que as sementeiras frutificassem, era necessário fazer uma prece cujas palavras são ainda hoje entoadas. Conclui a tradição oral que, “desde então até os nossos dias, os brancos só nos trouxeram guerra e miséria”.

Essa lenda memoriza para as gerações futuras, bem ao estilo histórico africano, o choque causado às estruturas angolanas, mostrando toda a complexidade da proxenia¹ caracterizada pela invasão portuguesa no mundo banto. Pertence o texto a outra etnia, os pendes, linhagem que fugiu de Angola e internou-se no interior do continente para não se submeter ao jugo português, fixando-se em meados do século XVII no médio Kasai. Ngola Ienene, cujo reinado findou em 1557, praticou o mesmo tipo de resistência dos pendes. Como os mbundo, porém, estavam em plena ascensão econômica e política, sendo os poderosos da região, o rei prendeu toda uma delegação portuguesa que, sob o pretexto de ajudá-lo na manutenção das fronteiras do reino, procurava inaugurar o tráfico de escravos e abrir caminho até Cabinda rumo às minas de metal precioso ao longo do estuário do rio Congo. Colaboraram também nesse esforço os jesuítas e os donos das capitanias brasileiras.

A pressão dos jesuítas, interessados em “fundar missões” e intermediar o tráfico, levou até Ienene, a pedido do Ngola anterior, uma embaixada do rei de Portugal chefiada por Paulo Dias Novaes e mais quatro missionários. Tiveram uma recepção mais fria que qualquer europeu antes. De um lado, sua missão foi bloqueada pelo rei do Ndongo; de outro, por comerciantes de São Tomé que, sendo autônomos, precisavam impedir a influência do Estado português em costas angolanas. Após esse episódio, traficantes isolados começaram a procurar novos pontos de acesso, competindo com o esforço das autoridades portuguesas para manter um comércio oficial. Ngola Ienene recusava o apoio dos canhões portugueses; não por idealismo, mas sim porque passara a contar com outro elemento introduzido já há algum tempo no movimento proxênico, elemento que se tornou uma ajuda inestimável para a manutenção da mínima integridade das populações da região. Refiro-me à penetração jaga, proveniente do nordeste africano, 1.500 anos depois da chegada do civilizador Ngola no princípio da civilização banta.

No século XVII, os portugueses verificaram definitivamente que o comércio humano atendia aos seus interesses mais que qualquer outra atividade. Três métodos principais se mostraram eficazes para esse empreendimento. O primeiro baseava-se na compra por traficantes nos mercados dos povos mais afastados, perto das fronteiras do Congo e de Angola.

Mpumumbu, povo fixado próximo ao lago chamado Stanley, deu nome a esses traficantes, os famosos pombeiros. O segundo método consistia na obtenção de escravos por meio da imposição de tributos aos chefes mbundo conquistados. Tal tributo era pago em jovens escravos adultos conhecidos pelo nome de “peças da Índia”. O terceiro método dava-se mediante guerras diretas, procedimento no qual os governadores eram os mais interessados. Alguns deles tinham interesses no Brasil e preocupavam-se em abastecer de escravos suas próprias terras americanas.

Ao entrar no continente africano, os europeus encontraram sociedades de diversos tipos, pois a África estava em processo de redefinição, na medida em que surgia em vários pontos a organização do Estado. Este, como no exemplo do Reino do Congo, chocava-se com algumas formações tradicionais, caso daquelas baseadas no modo de produção da linhagem da qual os mbundo faziam parte.

David Birmingham (1973) indica os conflitos existentes nas sociedades bantas da África centro-ocidental no momento da penetração portuguesa. Diversas etnias se entrechocavam, sucedendo-se no mesmo espaço, seja aderindo ao novo movimento, seja resistindo a essa penetração. Entre essas vamos encontrar os imbangala, também conhecidos como jaga, caçadores vindos do oeste que, por volta de 1560, começam a invadir o Reino do Congo. Ingressando na região central africana, os jaga introduzem uma instituição verdadeiramente revolucionária na história das grandes migrações humanas: trata-se exatamente do *kilombo*.

Desde 2000 a.C., os bantos migravam em busca de terras ricas, dirigindo-se aos quatro pontos cardeais do continente africano. Em direção ao sul, no retorno às regiões geograficamente resfriadas, ajudaram a impulsionar o processo de desertificação do Saara ao depredarem a floresta equatorial oriental. Grandes rolos de populações promoveram o que se convencionou chamar de federações, ao mesmo tempo que se embatiam por conquistas territoriais. Entendimentos e pastos fizeram desses povos verdadeiras potências em movimento contínuo. O resultado desse longo processo de acomodações populacionais foi uma civilização extremamente equilibrada em suas diferenças.

A organização do mundo banto estava num nível tal de ordenação que, na época da chegada dos portugueses, todos os campos de interesse humano eram propícios à recepção de novas provindas de regiões como a Europa: os campos político-administrativo, econômico (variadas formas de produção de bens comerciáveis), cultural, tecnológico e, principalmente, psicossocial (o da força vital). O *kilombo* sintetizava tudo isso, potencializado no indivíduo e no grupo de indivíduos territorializados em qualquer área, delimitada pelo espaço visível, invisível e, finalmente, cósmico.

Por volta de 1560 os bantos, assentados como caçadores, seguiam sua trajetória provinda do leste africano em direção ao ocidente. Os jaga, etnia que compõe essa onda migratória banta, então invadem o Reino do Congo. Até 1569, tinham conseguido expulsar da capital o rei

do Congo e os portugueses, obrigando-os a exilar-se numa ilha no rio. Entre 1571 e 1574, os europeus fazem recuar esse combativo povo, agora conhecido como imbangala. A tecnologia bélica responsável pela retomada do processo comercial dos europeus eram os canhões, devido ao seu grande poder de fogo.

Como caçadores treinados na prontidão permanente e na guerra contínua, os imbangala eram imbatíveis. Tratava-se da nata do sistema social tradicional estruturado em torno das linhagens: indivíduos altamente preparados, inclusive no comércio, que sempre foi o modo de produção dos povos do Oriente do planeta. Eram homens preparados para assumir a administração ou a guerra, bem como para organizar a produção em grande escala, já que se tratava de largas faixas de população. Dominavam a tecnologia do ferro e de outros minerais encontrados no processo de assentamento em regiões de florestas, ao longo das grandes bacias hidrográficas do continente africano.

Dez anos mais tarde, no final do século XVI, os imbangala combatiam ao lado dos mbundo contra a penetração portuguesa. Sua entrada no território dos mbundo foi precedida de uma luta feroz entre Ngola, chefe destes, e Kingui, chefe dos imbangala. Os imbangala que dominaram Angola eram considerados um povo terrível que vivia inteiramente do saque. Não criava gado nem possuía plantação. Ao contrário das outras linhagens, não criava os filhos, pois estes poderiam atrapalhá-los nos diversos deslocamentos necessários. Matavam-nos ao nascer e adotavam os adolescentes das tribos que derrotavam. Eram antropófagos e em sua cultura tinham especial significado os adereços, a tatuagem e o vinho de palma.

A característica nômade dos imbangala, acrescida da especificidade de sua formação social, pode ser reconhecida na instituição *kilombo*. A sociedade guerreira imbangala era aberta a todos os estrangeiros, desde que iniciados. Tal iniciação substituíra o rito de passagem das demais formações de linhagem. Por não conviverem com os filhos e adotarem os das formações com as quais entravam em contato, os imbangala tiveram papel relevante nesse período da história angolana, a maior parte das vezes na resistência aos portugueses, outras no domínio de vastas regiões de fornecimento de escravos. Por tudo isso, o *kilombo* cortava transversalmente as estruturas de linhagem e estabelecia uma nova centralidade de poder diante das outras instituições de Angola.

O ritual de iniciação baseava-se na prática da circuncisão, rito de passagem que incorporava jovens de várias linhagens na mesma sociedade guerreira. *Kilombo*, nesse caso, recebe o significado de instituição em si: seriam *kilombo* os próprios indivíduos ao se incorporarem à sociedade imbangala. O outro significado de *kilombo* estava representado pelo território ou campo de guerra que se denominava jaga. Outro significado, ainda, dizia respeito ao local, casa sagrada onde se processava o ritual de iniciação. O acampamento de escravos fugitivos era *kilombo*. Da mesma forma, quando alguns imbangala praticavam o comércio negreiro com os portugueses, chamava-se o grupo de *kilombo*. Mais tarde, no século XIX, as

caravanas do comércio em Angola recebiam também essa denominação.

Observando a inter-relação Brasil-Angola diante do tráfico negreiro, não é difícil estabelecer conexão entre a história dessa prática na África (Angola) e aqui. A dificuldade está em estabelecer linhas de contato direto, como entre a formação de um quilombo aqui e suas origens territoriais e de composição étnica em Angola. Não encontramos documentação histórica capaz de comprovar se os componentes nacionais eram descendentes diretos dos envolvidos na África ou, ainda, se haveria relação direta com quilombos combativos aqui e grupos africanos que atuavam na zona de guerra naquele momento do outro lado do Atlântico.

O QUILOMBO COMO INSTITUIÇÃO NO PERÍODO COLONIAL E IMPERIAL NO BRASIL

A primeira referência a quilombo que surge em documento oficial português data de 1559², mas somente em 2 de dezembro de 1740 as autoridades portuguesas definem ao seu modo o significado de quilombo. O Nordeste brasileiro emergia de um século de guerras em que vários quilombos, sobretudo aqueles reunidos na República de Palmares, resistiam às investidas militares contra os núcleos de população negra livre do domínio colonial. Depois dessas guerras, da destruição de Palmares e da agitação que se processou ao redor desse núcleo no século XVII, houve um recrudescimento da resistência de outros quilombos. Foi nesse momento que as autoridades portuguesas, assustadas, definiram o quilombo como sendo “toda a habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles”.

Entre os primeiros quilombos brasileiros, no século XVII, Palmares se sobressai sem similar. Das notícias da época, a quantidade desses estabelecimentos está diretamente relacionada ao desmembramento desse grande Estado que inaugura uma experiência singular na história do Brasil. O Quilombo dos Palmares é um fenômeno paralelo ao que está se desenrolando em Angola no final do século XVI e início do século XVII. Talvez seja esse quilombo o único a poder ser correlacionado concretamente com o *kilombo* angolano. O auge da resistência jaga se dá exatamente entre 1584 e meados do século seguinte, após o qual essa etnia se alia ao esforço negreiro português. Nesse mesmo momento, estrutura-se Angola-Janga, conhecido como Quilombo dos Palmares, no Brasil.

Alguns outros fatores coincidentes com a realidade angolana podem ser remarcados, por exemplo a nominação do chefe africano de Palmares, Ganga Zumba. Esse título ficou registrado na história do Brasil quando Ganga Zumba de Palmares negociou com as autoridades coloniais portuguesas e encerrou os conflitos, ainda no século XVII, mediante uma trégua de paz. As autoridades portuguesas traíram o acordo e voltaram ao ataque apesar de a população de Palmares cumprir a sua parte. Em Angola, o título Ganga Zumba pertencia

ao rei imbangala com uma pequena variação: Gaga. Na mais conhecida crônica sobre a saga de Palmares, o narrador descreve a negociação que levou à trégua que tem o nome do rei palmarino, Ganga Zumba. Registrando essa conferência, realizada em Recife, o cronista observa o adorno da cabeleira do rei palmarino: era idêntico ao utilizado, por costume, pelo soberano imbangala Calando – o cabelo em tranças longas adornadas de conchas era sinal de autoridade. O estilo de guerra protagonizada por Palmares baseava-se numa máquina que se opunha em várias frentes aos prováveis inimigos da instituição. Assim, da mesma forma que o quilombo de Angola cortava transversalmente as estruturas de linhagem e estabelecia uma nova centralidade de poder em relação às outras instituições, Palmares também operava, no Brasil, esse corte transversal e nova centralidade ante o regime colonial. Por fim, mais um fator que estabelece o nexo entre África e diáspora é o nome dual da instituição no Brasil: Angola-Janga.

É certo que o nome Angola dado ao território colonial africano derivou do nome do rei mbundo Ngola, o qual o emprestou aos seus diversos descendentes sucessores. Provavelmente, representantes dessa dinastia africana são transferidos pelo tráfico para o Brasil. Certo é que estejam em Palmares também como chefes do estabelecimento sedicioso. E é provável que o segundo nome, Janga – variação de jaga –, demonstre a união dessas duas linhagens – Ngola e Jaga – chefiando o Quilombo de Palmares, porque assim estavam relacionados no controle do território mbundo em Angola.

Tais considerações em torno desse quilombo no Brasil nos dão a medida do quanto as realidades do Brasil e de Angola estavam num estágio ainda possível de inter-relação. Os demais quilombos vão se distanciando do modelo africano, procurando um caminho de acordo com suas necessidades em território brasileiro.

Falta ainda um esforço historiográfico de, ao estudar os quilombos brasileiros, defini-los segundo suas estruturas e sua dinâmica no tempo. De modo geral, definem-se os quilombos como se em todo o tempo de sua história fossem aldeias do tipo que existia na África, onde os negros se refugiavam para “curtir o seu banzo”.

No período colonial, o quilombo se caracterizou pela formação de grandes Estados, como o da comarca do Rio das Mortes, em Minas Gerais, desmembrado em 1750. Podemos afirmar que, como Palmares, esse quilombo agiu de acordo com as condições estruturais, inclusive econômicas, no contexto dos “ciclos” econômicos no Brasil. Antes o açúcar de Pernambuco, agora o ouro de Minas Gerais. Nessa perspectiva, só é possível encará-los como sistemas sociais alternativos ou, no dizer de Ciro Flamarion Cardoso (1987, p. 91-125), brechas no sistema escravista.

Um ponto importante e em certa medida controverso é a atitude desses grandes estabelecimentos diante do regime da escravidão. É preciso reforçar que o africano não é um ser estereotipado na acepção do *bon sauvage*³ e que a África não era necessariamente um paraíso bizarro. A instituição da escravidão era conhecida e utilizada desde a Antigüidade

africana, entretanto não tinha o caráter de “propriedade” encontrado no sistema escravagista colonial mercantil. Antes, diversos fatores levavam um homem livre à condição de escravo, entre eles as guerras vizinhas em momento de instabilidade política; os filhos de mãe escrava não resgatados; a dependência devido a castigo imposto pela quebra de normas grupais; e o perigo de vida no grupo, que poderia levar ao pedido de proteção de outra linhagem, a chamada “escravidão voluntária”. Diante desse último fator, o quilombo – instituição de homens egressos da escravidão colonial ou em perigo em relação a ela –, cujos laços estavam baseados em condições extraordinárias, poderia perfeitamente fazer uso desses mecanismos tradicionalmente conhecidos e suportar em seu interior a prática da escravidão tradicional. Além disso, aliada no espaço e no tempo ao sistema social escravagista, não seria de todo impossível em alguns momentos tal instituição interferir na economia dos grandes quilombos. Podemos inferir um exemplo dessa prática no assentimento de Ganga Zumba em transformar os palmarinos não-adesistas à trégua de Recife em escravos coloniais. Mas é preciso recordar que o escravo colonial, ao aderir ao quilombo, muitas vezes poderia fazê-lo na condição de escravo voluntário, algo perfeitamente compreensível uma vez que tal prática era largamente utilizada na África.

Isso posto, o que difere os quilombos do século XVII dos demais era a possibilidade de grupos de etnias comuns ainda poderem ser encontrados num espaço territorial e voltados para um tipo de economia, o que dá a medida do risco que representavam para o sistema colonial. Podemos mesmo afirmar que esses quilombos são o primeiro momento da nossa história em que o Brasil se identifica como Estado centralizado. No desmembramento dos quilombos do Tijuco e da comarca do Rio das Mortes, no século XVIII, o quilombo se redefine, variando conforme a área geográfica, a repressão oficial e a diversidade étnica, que se torna cada vez mais comum, como havia sido a política negreira de misturar povos de origem diversa.

Nesse século, a proliferação de quilombos se faz em todo o território das capitanias coloniais. A diferença básica entre eles e os do século anterior está diretamente vinculada à impossibilidade de cada um em si representar um risco ao sistema. Nesse particular, tanto no século XVIII quanto no século XIX essa instituição procedia como uma frincha no sistema, muitas vezes convivendo pacificamente; ao ser vista globalmente, ou seja, em todo o espaço territorial e em todo o tempo histórico, traduzia uma instabilidade inerente ao sistema escravagista. A oscilação das atividades econômicas, ora numa região, ora noutra, provocava muitas vezes o afrouxamento dos laços entre africanos escravizados e seus senhores. A fuga passa a ser uma instituição decorrente dessa fragilidade colonial e integrante da ordem do quilombo. O saque, as *razzias*, o banditismo social são a tônica que define a sobrevivência desses aglomerados.

É assim que, no Código de Processo Penal de 1835, o quilombo no sentido de valhacouto

de bandidos se distingue de qualquer outra forma de contestação dos africanos escravizados. Mas a estas se assemelha na qualidade de perigo à estabilidade e integridade do Império, com a pena para seus integrantes correspondendo à mesma dos participantes de insurreições, ou seja, a degola.

Nesse período, o quilombo está inserto no chamado “perigo negro”, movimento assim denominado em função das guerras da Bahia e do Maranhão. Realizam-se sindicâncias políticas decorrentes de denúncias muitas vezes não confirmadas. Em outras ocasiões, encontram-se grupos sociais que desenvolvem nos quilombos intensa atividade religiosa, como nos quilombos de Nossa Senhora dos Mares e do Cabula, em Salvador.

Outro dado importante do período é que os quilombos de grande porte se encontravam em morros e na periferia dos centros urbanos mais importantes, como os de Catumbi, os do Corcovado, os de Manuel Congo, no Rio de Janeiro imperial. Muitos desses quilombos têm arcabouço ideológico, ou seja, a fuga implica uma reação ao colonialismo. Já existe nesse momento a tradição oral ao lado de referências literárias do fenômeno no passado.

QUILOMBOS BRASILEIROS E AS REVOLTAS NO SÉCULO XIX

O final do século XVIII e a primeira metade do século XIX caracterizaram-se pela emergência de movimentos de emancipação nas Américas. No Caribe, sobretudo São Domingos e Haiti, e no Brasil, devido à maioria populacional negra, esses movimentos tiveram forte feição nos levantes de negros livres e escravizados, dando-lhes um caráter abolicionista.

Após os grandes quilombos do século XVII e no decorrer do XVIII, quando muitos quilombos foram destruídos em grande esforço de guerra e ocupação, movimentos de cunho liberal e moderno proliferaram nas colônias da América. No Brasil, nas províncias do Norte e do Nordeste, onde existia uma elite mulata ou negra livre, tais movimentos foram violentamente rechaçados pela metrópole e pela classe branca aristocrática.

Entre as conjurações que precederam a Independência, consta a Conjuração Baiana, também conhecida como Revolta dos Alfaiates, que explode em 1798. Em seu programa estava prevista, concomitantemente com a independência política, a Abolição da Escravatura. Entretanto, a conjuntura econômica e política mundial não permitia que os esforços desses revolucionários traduzissem aquele anseio tão caro à nação nascente. Nosso país dependia excessivamente da mão-de-obra compulsória.

Negros e mulatos alfabetizados, alfaiates e profissionais de outros ofícios na cidade de Salvador promoveram essa tentativa dupla de emancipação. Atualmente conhecida como Revolta dos Búzios, foi tema do carnaval de 1992 do Ilê Aiyê, bloco carnavalesco e foco de consciência negra na Bahia. Suas características estavam especificamente ligadas ao tipo de

sociedade baiana, impregnada das culturas de etnias provindas da África ocidental.

O ano de 1789 marcou o início da Revolução Francesa. O sistema colonial mundial, que se baseava na prática do saque, entrou em uma crise em que se protagonizavam as rivalidades entre Inglaterra e França. Os ideais da revolução burguesa (igualdade, liberdade, fraternidade) influenciaram a Conjuração, acrescidas dos seguintes fatores:

- entrada agressiva da Inglaterra no controle da importação de mão-de-obra africana e das áreas novas do tráfico;
- transformações do mapa africano ocidental (fase Peule). Há uma desagregação profunda nos sistemas de Estado e de linhagem, abrindo novas áreas de tráfico intermediado por conflitos políticos e territoriais entre as antigas fronteiras.

Embora os chamados sudaneses já tivessem entrado no Maranhão, em Pernambuco e em Salvador, nesse momento a quantidade de africanos escravizados procedentes da África ocidental, comprados oficialmente ou contrabandeados, é muito maior que no século XVII. Entre eles chegam grandes contingentes de africanos islamizados, das etnias peule, fulani (ou fula), asante, hauça, mandinga, ioruba e outros.

O porto de Salvador foi para onde se dirigiu esse comércio. A economia de exportação da cidade, produtora de tabaco, cacau, cana e algodão, não dependia de fatores sazonais. Ao mesmo tempo, a decadência do engenho permitia transformações na estrutura econômica nordestina, surgindo a Bahia como região fronteira do tráfico e do comércio interprovinciais. Esse comércio compensava a compra de escravos numa região em que a monocultura convivia com outras formas de produção.

Embora já existissem, em Salvador, grupos provindos da África ocidental, eram em pequena quantidade em relação à totalidade de negros escravizados e livres de origem banta. As novas levas, oriundas do ocidente africano, chegam em função da hegemonia inglesa na África e da decadência portuguesa no comércio negreiro. Em meio a livres e cativos já assentados, que desenvolviam práticas culturais e religiosas tradicionais já sedimentadas com seu caráter sincrético, o Islã introduzia um dado novo, diferenciador e desagregante num meio já difícil de unir.

Delatada às autoridades baianas e ao governo do Rio de Janeiro antes mesmo de se alastrar, a Revolta dos Alfaiates foi reprimida e seus chefes condenados sumariamente. No entanto, o espírito combativo do povo negro não arrefeceu e outras revoltas se sucederam durante a primeira metade do século, não só na Bahia, mas também no Maranhão, no Pará e em Pernambuco. Toda essa movimentação fez desse período a fase do “perigo negro” no país. A insatisfação dos negros escravizados e livres impele o Brasil a se organizar como um Estado extremamente centralizado e policialesco, a fim de defender e garantir o “patrimônio” da elite escravocrata e branca (ou seja, os seus escravos), pois a ameaça a esse patrimônio significaria a

derrocada do futuro Reino do Brasil, Portugal e Algarves e do Império brasileiro posterior.

Já há algum tempo, as autoridades baianas conviviam com quilombos, entre eles os de: Urubu, Jacuípe e Orobó, na província; Buraco do Tatu, Nossa Senhora dos Mares e Cabula, em Salvador; e, em Cachoeira, o quilombo de mesmo nome. Como era de praxe nesse sistema de brechas, esses quilombos encontravam aliança na população negra livre e mulata, mantendo seu caráter secreto. Por exemplo, os quilombos de Nossa Senhora dos Mares e do Cabula eram comunidades de terreiro regidas pela religiosidade ioruba.

Os novos escravos encontravam, então, uma população escravizada e livre já longamente assentada desde os primórdios do tráfico negreiro. Novas atitudes, resíduos de conflitos antigos e modernos de caráter interétnico, semelhanças quanto à estrutura religiosa e cultural são cobertos pela cultura e religião islâmica. O Islã, embarcado em 1798, ao chegar aqui trouxe um elemento profundamente desagregador: a *jihad*, ou guerra santa muçulmana.

Mesmo islamizados, os novos escravos mantinham seus cultos familiares. Um exemplo é o oráculo ioruba de Ifá, conhecido como Eríndelogum ou leitura de búzios. Os búzios serviam para práticas adivinhatórias, como moeda corrente ou para expressar linguagens novas. Tanto os ioruba como os mandinga, estes islamizados, utilizavam búzios a fim de entrar em contato com os espíritos dos mortos e reverenciá-los, solicitando-lhes trabalhos em prol de saúde, paz e outras demandas. Esse conhecimento e leitura dos búzios resultam em adesões e dissociações no seio da escravaria e dos negros livres. No meio de cultos familiares, restritos ao âmbito secreto e ao sagrado, os novos escravos introduziam formas novas e desconhecidas que provocavam o temor e o respeito.

De um lado, esses novos escravos, radicalmente descontentes e combativos, provocavam com seu sangue novo a rebeldia. De outro, configuravam um fator de desagregação entre aqueles já integrados em alianças, tecidas não apenas entre si como também com segmentos mais esclarecidos das elites brancas, que andavam descontentes num contexto urbano de franca decadência econômica. Uma população crioula acomodada às frágeis alianças na cidade de Salvador, portanto, possibilita a repressão à revolta. As autoridades coloniais, numa política sórdida, aplicam essa repressão de forma indiscriminada. Um descendente da classe dos senhores de escravos contou-nos que muitos escravos domésticos ficavam aterrorizados com a possibilidade de serem vendidos para as plantações do sul por volta de 1830, quando da primeira expansão do café no Vale do Paraíba. Essa era uma forma de castigo imposta, assim como a reescravização e a morte dos livres que chefiavam movimentos em Salvador. Seria importante, em outra ocasião, pesquisar o sistema de alianças no processo que se estende de 1798 até 1835, quando da derrocada dos malês. O mesmo se aplica ao período que vai de 1835 até a Revolta da Praieira.

Quando os hauças-malês realizaram sua primeira revolta, fizeram-no em forma de *jihad*, em princípio contra seus pares cristianizados (os infiéis). Logo, foram tolerados pelas

autoridades como instrumento de atemorização daqueles envolvidos no sentimento de rebeldia generalizada. Somente quando a influência de sua revolta se fez sentir nos segmentos não islamizados, tornando-se flagrante, é que as autoridades provinciais e centrais a reprimiram, estendendo a repressão a todos os escravizados. Essa revolta foi dominada entre 1830 e 1835. Durante o período subsequente, houve várias outras revoltas, como a Sabinada, ainda na Bahia, e a Praieira, em Pernambuco, de caráter mais amplo. Ainda antes de 1840 aconteceu a Balaiada no Maranhão, chefiada por Manuel Balaio e auxiliada pelo Quilombo de Cosme, o maior daquele século; houve também a Cabanagem no Pará, acrescida por inúmeros pequenos quilombos e negros livres de ofício.

Entre 1808 e 1835, o sistema ioruba se impõe. Conta a tradição oral, transmitida por Deoscóredes Maximiliano dos Santos, o Mestre Didi, que uma ancestral de Mãe Aninha retornou à Nigéria em navio fretado e resgatou os últimos descendentes do rei de Oyó, cidade sagrada de Xangô, após a derrocada da cidadela. Assim, funda-se no Brasil, na Casa de Iya Nassô, no Engenho Velho, o primeiro culto aos orixás que, embora secreto, tinha a participação do público. Anteriormente, a prática da religião restringia-se ao culto particular ou familiar dos ancestrais, ou então aos quilombos, nos quais também era praticado secretamente. O candomblé se organiza, então, em época de plena vigência do movimento dos hauças ou malês. Ao se expandir, o culto se alia à estrutura cristã, como forma de se salvar não apenas diante da repressão dos brancos, como também diante da fé muçulmana.

O QUILOMBO COMO PASSAGEM PARA PRINCÍPIOS IDEOLÓGICOS

No final do século XIX, o quilombo recebe o significado de instrumento ideológico contra as formas de opressão. Sua mística alimenta o sonho de liberdade de milhares de africanos e seus descendentes escravizados das plantações em São Paulo, na maioria das vezes por meio da retórica abolicionista.

Essa passagem de instituição em si para símbolo de resistência mais uma vez redefine o quilombo. O surgimento do Quilombo do Jabaquara é o melhor exemplo: os negros fugidos das fazendas paulistas migram para Santos em busca do quilombo apregoado pelos seguidores de Antônio Bento. Mas ele era, na verdade, uma grande favela, frustrando o ideal de território livre onde se podia dedicar às práticas culturais africanas e ao mesmo tempo reagir militarmente ao regime escravocrata.

É como caracterização ideológica que o quilombo inaugura o século XX. Com o fim do antigo regime, também terminou a concepção desse estabelecimento como resistência à escravidão. Mas, justamente por ter sido concretamente durante três séculos uma instituição

livre e paralela ao sistema dominante, sua mística passa a alimentar os anseios de liberdade da consciência nacional. Assim, na trilha da Semana de 22, a edição da coleção Brasileira da Editora Nacional publica três títulos sobre o quilombo, de autores como Nina Rodrigues, Ernesto Enne e Edison Carneiro. Outros textos, como os de Arthur Ramos e Guerreiro Ramos, além da versão romanceada de Felício dos Santos, são publicados posteriormente.

Esse momento de definição da nacionalidade faz que a produção intelectual se debruce sobre tal fenômeno, buscando seus aspectos positivos como reforço de uma identidade histórica brasileira. Em outras manifestações artísticas, o quilombo também é lembrado como desejo de uma utopia. A maior ou menor familiaridade com as teorias da resistência popular marca essa produção, que é inclusive demonstrada em letras de samba.

O quilombo adquire papel ideológico e fornece material para a ficção participativa, como foi o caso da primeira atuação do Teatro Experimental do Negro em 1944, quando colaborou na encenação da peça *Palmares*, de Stela Leonardo, pelo Teatro do Estudante do Brasil. O mesmo fenômeno se repetiu mais tarde, com a peça *Arena Conta Zumbi*. Essas e outras atividades culturais buscavam o reforço da nacionalidade brasileira por meio do filão da resistência popular às formas de opressão, confundindo num bom sentido o território palmarino com a esperança de um Brasil mais justo em que houvesse liberdade, união e igualdade.

Ao analisar essa conotação, não poderíamos esquecer a heroicidade tão intrinsecamente ligada à história dos quilombos. Como não poderia deixar de ser, a figura do herói é enormemente destacada, principalmente a de Zumbi, que ganha uma representação capaz de, ao lado de muito poucos, confundir-se com uma alma nova nacional.

Não chega a ser exagero afirmar que, entre 1888 e 1970, com raras exceções, o negro não pôde se expressar na luta pelo reconhecimento de sua participação social. As exceções eram articuladas mediante as associações culturais e sociais e a imprensa negra nas décadas de 1920, 1930, 1940 e 1950. Na década de 1930, havia a Frente Negra Brasileira. O Teatro Experimental do Negro surgiu na década de 1940 e organizou uma série de Congressos e Conferências do Negro Brasileiro (Rio de Janeiro e São Paulo, 1945-1950), o Comitê Democrático Afro-Brasileiro (1944-45), o Museu de Arte Negra e outras iniciativas. Em São Paulo, na década de 1950, a Associação Cultural do Negro atuava ao lado de outras agremiações (Nascimento, E., 1981, cap. 5). Em todos esses momentos da luta afro-brasileira, o quilombo se impunha como referência básica e obrigatória, tal como exemplificado no título de tantos jornais e revistas. O jornal do Teatro Experimental do Negro, por exemplo, chamava-se *Quilombo*.

Soa interessante que um novo momento dessa militância afro-brasileira tenha acontecido quando o país estava sufocado sob uma forte repressão ao livre pensamento e à liberdade de reunião. Esse era o cenário dos anos 1970. Talvez por ser um grupo extremamente submetido

que não oferecia imediato perigo às chamadas instituições vigentes, os negros puderam prosseguir com um movimento social baseado na verbalização ou discurso vinculado à necessidade de auto-afirmação e recuperação da identidade cultural do negro. A retórica do quilombo, a análise deste como sistema alternativo, serviu de símbolo principal para a trajetória desse movimento. Chamamos isso de correção da nacionalidade: a ausência de cidadania plena e de canais reivindicatórios eficazes, a fragilidade de uma consciência brasileira do povo, todos esses fatores implicaram uma rejeição do que era então considerado nacional e dirigiram esse movimento para a identificação da historicidade heróica do passado.

Como antes tinha servido de manifestação reativa ao colonialismo de fato, na década de 1970 o quilombo volta-se como código de reação ao colonialismo cultural, reafirma a herança africana e busca um modelo brasileiro capaz de reforçar a identidade étnica. A literatura e a oralidade histórica sobre quilombos impulsionaram esse movimento, que tinha como finalidade a revisão de conceitos históricos estereotipados.

Com a publicação de um artigo no *Jornal do Brasil* em novembro de 1974, o Grupo Palmares, do Rio Grande do Sul, do qual participava entre outros o poeta Oliveira Silveira, sugeriu que o dia 20 de novembro, lembrando o assassinato de Zumbi e a queda do Quilombo dos Palmares, passasse a ser comemorado como data nacional, contrapondo-se ao 13 de maio. Argumentava que a lembrança de um acontecimento em todos os sentidos dignificante da capacidade de resistência dos antepassados traria uma identificação mais positiva do que a Abolição da Escravatura, até então vista como uma dádiva de cima para baixo, do sistema escravagista e de Sua Alteza Imperial.

A sugestão foi imediatamente aceita e a procura de maiores esclarecimentos sobre aqueles fenômenos de resistência tomou forma de aulas, debates, pesquisas e projeções que alimentaram o anseio de liberdade de jovens por meio de entidades, escolas, universidades e mídia. Quilombo passou a ser sinônimo de povo negro, de comportamento do africano e de seus descendentes e esperança para uma melhor sociedade. Passou a ser sede interior e exterior de todas as formas de resistência cultural. Tudo, da atitude à associação, seria quilombo, desde que buscasse maior valorização da herança negra. Hoje, o 20 de novembro é data instituída no calendário cívico nacional como Dia da Consciência Negra ou Afro-Brasileira.

Outro momento dessa consciência quilombola aconteceu na década de 1980, quando entidades e organizações do movimento negro reuniram-se com instituições oficiais (o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, órgão do Ministério da Educação e Cultura, e a Universidade Federal de Alagoas) para criar o Memorial Zumbi. Esse movimento, de alcance nacional, objetiva a recuperação das terras da Serra da Barriga, sítio histórico do Quilombo dos Palmares, pela população afro-brasileira e em seu benefício. Instituiu-se, a partir de 1980, a peregrinação anual afro-brasileira à Serra da Barriga, evento complementado

com seminários, debates e manifestações culturais e realizado na semana do dia 20 de novembro. Em várias ocasiões, essa peregrinação teve a participação de delegações estrangeiras, do continente africano e da diáspora, contando com figuras como o deputado Mervyn Dymally, dos Estados Unidos; o príncipe Asiel Ben Israel, embaixador da Nação Africana Hebraica Israelita; Kwame Turé, antes conhecido como Stokely Carmichael e presidente do Partido Revolucionário dos Povos Todo-Africanos; os titulares das embaixadas de Gana, Senegal, Nigéria, Costa do Marfim, Angola e outros países africanos, além de outras delegações africanas e afro-americanas.

O Memorial Zumbi estabeleceu como metas o tombamento e a desapropriação das terras da Serra da Barriga, objetivo já alcançado, com destaque para a atuação do deputado federal (1983-87) e senador (1991) Abdias Nascimento (atual presidente do Memorial Zumbi); do conselheiro do Memorial Zumbi e primeiro presidente da Fundação Cultural Palmares, Carlos Alves Moura (atual diretor do Centro de Estudos Brasileiros em Cabo Verde); e de muitos integrantes e setores da sociedade civil, sobretudo do movimento afro-brasileiro. O arquiteto Oscar Niemeyer doou o desenho de uma estrutura destinada a abrigar o Pólo de Conscientização e Estudos da História e Cultura Afro-Brasileira prevista no projeto do Memorial Zumbi, bem como o complexo de instalações para o usufruto do espaço do Memorial. A Fundação Cultural Palmares sobreviveu ao assalto da administração Collor contra as instituições de cultura do Governo Federal, em que foram extintos fundações e institutos do patrimônio cultural e histórico brasileiro, e continua habilitada a apoiar a execução do projeto nas terras de Zumbi.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

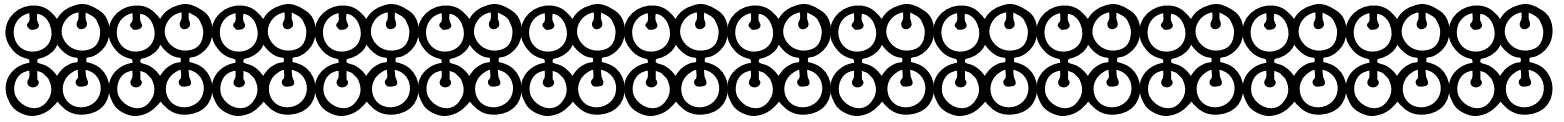
Este esboço de estudo tentou traçar uma unidade no tempo do fenômeno quilombo. Foi escolhido um método histórico descritivo por acharmos que caberia esse esforço, na medida em que as variáveis do quilombo são negligenciadas oficialmente. Por outro lado, seria necessário um corpo analítico para compreendermos por que esse fenômeno sobrevive no inconsciente coletivo dos negros e da inteligência brasileira.

Durante sua trajetória, o quilombo serviu de símbolo com conotações de resistência étnica e política. Como instituição, guarda características singulares de seu modelo africano. Como prática política, apregoa ideais de emancipação de cunho liberal que a qualquer momento de crise da nacionalidade brasileira corrigem distorções impostas pelos poderes dominantes. O fascínio de heroicidade de um povo normalmente apresentado como dócil e subserviente reforça o caráter hodierno da comunidade negra que se volta para uma atitude crítica com relação às desigualdades sociais a que está submetida.

Por tudo isso, o quilombo representa um instrumento vigoroso no processo de reconhecimento da identidade negra brasileira para uma maior auto-afirmação étnica e nacional. O fato de ter existido como brecha no sistema a que os negros estavam moralmente submetidos projeta a esperança de que instituições semelhantes possam atuar no presente ao lado de várias outras manifestações de reforço à identidade cultural.

NOTAS

- a** | A autora escreve na década de 1980, quando a pesquisa sobre o fenômeno histórico dos quilombos estava pouco desenvolvida. Trabalhos posteriores vêm revelando novas informações. Ao incluir este ensaio, nossa intenção é documentar um momento importante na evolução dessa linha de pesquisa e registrar o enfoque sobre a vinculação do tema quilombo com a evolução ideológica do movimento social afro-brasileiro. O leitor interessado em aprofundar seu conhecimento da história dos quilombos no Brasil encontrará outras fontes mais atualizadas sobre o tema, como Moura (2001), Gomes e Reis (1996), Schwartz (2001) e Reis (19985-1996). [Nota da organizadora.]
- 1** | Antropologicamente, “proxenia” significa toda e qualquer catástrofe, natural ou humana.
- 2** | A autora escreve na década de 1980, quando a pesquisa sobre o fenômeno histórico dos quilombos estava pouco desenvolvida. Trabalhos posteriores vêm revelando novas informações. Ao incluir este ensaio, nossa intenção é documentar um momento importante na evolução dessa linha de pesquisa e registrar o enfoque sobre a vinculação do tema quilombo com a evolução ideológica do movimento social afro-brasileiro. O leitor interessado em aprofundar seu conhecimento da história dos quilombos no Brasil encontrará outras fontes mais atualizadas sobre o tema. [Nota da organizadora.]
- 3** | “Bom selvagem”.



O MOVIMENTO SOCIAL AFRO-BRASILEIRO NO SÉCULO XX: UM ESBOÇO SUCINTO

Elisa Larkin Nascimento

“Não precisamos mais consultar ninguém para concluirmos da legitimidade dos nossos direitos, da realidade angustiosa de nossa situação e do acumplicamento de várias forças interessadas em nos menosprezar e condicionar, mesmo, até o nosso desaparecimento!”
Manifesto da Convenção Nacional do Negro Brasileiro.
A Gazeta, 13 nov. 1945

O PROTAGONISMO histórico afro-brasileiro do século XX sofre um processo de velamento que torna necessário um exercício na direção contrária. O esboço aqui apresentado limita-se ao âmbito dos estados de São Paulo e do Rio de Janeiro entre 1900 e 1960. Complementamos essas informações com algumas referências sobre o movimento negro brasileiro no período de 1970 a 2001. O intuito é subsidiar a reflexão sobre o tema da agência histórica afro-brasileira, no sentido que lhe atribui Molefi K. Asante.¹ A agência é fator básico na identidade coletiva dos afrodescendentes e desempenha uma função dinâmica na identidade individual da cidadã negra e do cidadão negro.

A história da agência afro-brasileira é pouco conhecida e quase inteiramente ausente dos currículos de ensino. Nas escolas, a figura de Zumbi dos Palmares, às vezes complementada por referências a alguns heróis do abolicionismo, quase esgota a noção do afrodescendente como ator e criador de sua própria história. Assim mesmo, esses nomes são recordados, em geral, apenas por ocasião de datas comemorativas como a da Abolição da Escravatura, em 13 de maio, ou do Dia Nacional da Consciência Negra, em 20 de novembro.

Quando pensamos em como articular formas de reforçar a construção da identidade afrodescendente na escola, sobressai a necessidade de ultrapassar esses limites e contemplar o

afrodescendente brasileiro como sujeito e construtor da história do país e de sua própria história. Este capítulo tem o objetivo de contribuir para atender a essa demanda.

ANTECEDENTES E CONTEXTO

O movimento negro surge no início do século XX como herdeiro e continuador de uma luta já em movimento desde os primórdios da formação do Brasil. A resistência quilombola atravessa todo o período colonial e do Império, sacudindo até ruir as estruturas da economia escravocrata. Complementada e ampliada no abolicionismo de figuras como Luís Gama, José do Patrocínio e os irmãos Rebouças, bem como nos heróis negros anônimos das Revoltas dos Búzios e dos Malês, do Quilombo das Camélias (Silva, 2003) e de tantas outras iniciativas, essa luta anti-racista afro-brasileira define-se de novas formas após a abolição. A Revolta da Chibata, por exemplo, liderada pelo marinheiro João Cândido em 1910, foi ocultada de forma diligente pela história oficial e desvelada apenas décadas depois (Morel, 1979; estado do Rio de Janeiro, Secretaria da Cultura, Museu da Imagem e do Som, 1999).

O registro documental dos movimentos negros da primeira metade do século que se seguiu à Abolição da Escravatura é bastante precário. Escassos livros, folhetos, jornais e documentos relativos às organizações e atividades coletivas da população afro-brasileira nesse período estão em grande parte esgotados, guardados em arquivos particulares, perdidos ou de alguma forma inacessíveis. Essa precariedade do registro decorre, em grande parte, da trajetória de uma comunidade destituída de poder econômico e político e de um movimento composto de entidades perenemente sujeitas à instabilidade e à falta de recursos, infraestrutura, espaço físico e apoio de outros setores da sociedade civil. Conseqüência da parca documentação e pesquisa sobre o tema é o reforço e a reprodução do discurso que escamoteia o processo histórico afro-brasileiro. Prevalece a imagem de uma comunidade negra com pouca tradição de luta anti-racista. Essa noção impera tanto entre os partidários da tese da democracia racial, para quem não haveria motivo para tal luta, como também entre intelectuais com visão mais crítica. Prevalece até mesmo entre setores do movimento negro contemporâneo que costumam identificar a década de 1970 como o início da consciência negra e da militância afro-brasileira do século XX.

Diante dessa escassez de fontes, as obras de Florestan Fernandes (1964) e Roger Bastide (1973) nos subsidiaram, ambas ricas em transcrições de fontes primárias, registrando um elenco considerável de textos extraídos dos jornais da época. Outra fonte importante foi o catálogo de uma exposição de publicações da imprensa negra realizada na Pinacoteca do Estado de São Paulo em 1977, evento organizado com dedicação e perseverança pelo professor Eduardo de Oliveira e Oliveira (1977). Ainda tive acesso ao arquivo pessoal de Abdias

Nascimento, fundador e diretor do Teatro Experimental do Negro, cujo acervo de fotos, panfletos, manuscritos, recortes de jornais, programas de teatro e outros documentos constitui uma fonte rica de informações. A coleção do jornal *Quilombo*, que faz parte desse acervo, mais tarde foi publicada em fac-símile (Nascimento, A., 2003). Colhi ainda vários depoimentos de participantes de movimentos negros.

Além das outras obras citadas ao longo deste capítulo, existem pesquisas e depoimentos detalhados sobre o movimento em São Paulo, como os de Bastide e Fernandes (1959), Fernandes (1972), Cuti e Leite (1992) e Andrews (1992). A procedência desses documentos, majoritariamente paulista, implica uma provável distorção dos dados, podendo marginalizar manifestações que tenham ocorrido em outros estados. É necessário um levantamento mais criterioso e sistemático, pois o esboço inicial que oferecemos aqui tem sua ênfase no Rio de Janeiro e em São Paulo.

No que diz respeito à evolução mais recente do movimento negro, incluímos um breve resumo que padece, certamente, de omissões e falhas. Não é objetivo do presente texto apresentar uma pesquisa detalhada. Examinamos apenas alguns aspectos desse movimento complexo, multifacetado e merecedor de estudos mais aprofundados, em particular no período mais recente (de 1970 em diante). Nossa meta é apenas contribuir para começar a preencher uma lacuna na historiografia afro-brasileira.

IMPrensa NEGRA E CONTEXTO (1914-1931)

No início do século XX, proliferavam associações sociais e recreativas afro-brasileiras. Em torno delas, surgia uma imprensa negra que se manteve bastante dinâmica durante as décadas seguintes e, além de ser porta-voz das respectivas organizações, refletia as discussões e preocupações relevantes à comunidade negra da época. A maioria das entidades era de cunho social, mas compreendia também uma dimensão pública mais ampla, expressa em nomes como “Centro Cívico Palmares” e “Centro Cívico Afro-Campineiro”. Sua imprensa articulava, divulgava e expressava essa dimensão, que hoje poderia ser caracterizada como mobilização pela efetivação da cidadania. Incluía a denúncia do que se chamava “preconceito”, vocábulo que se referia ao racismo e à discriminação racial, e a ação para superar a exclusão do negro do mercado de trabalho, do sistema de ensino, da atividade política e da sociedade civil. Um tema recorrente era a necessidade de uma segunda abolição da escravatura, pois a de 1888 não havia sido capaz de promover uma vida em liberdade. Propiciara apenas a vegetação de um povo em estado de miséria e privação absolutas. Talvez o mais importante objetivo geral dessas entidades e de sua imprensa fosse contestar a pejorativa identificação do negro com a condição escrava, bem como a atribuição de inferioridade congênita que lhe era impingida

pela adoção de políticas públicas fundamentadas na eugenia, princípio inscrito na Constituição de 1934 com o aval da ciência da época.

Fazia pouco tempo, os ex-escravos haviam sido lançados à própria sorte em uma falsa liberdade depois caracterizada como “mentira cívica” (Nascimento, A., 1983a). A maior parte da população afro-brasileira continuava analfabeta e sem recursos de saúde, emprego ou moradia. A sociedade lhe era hostil, pois desejava sua eliminação. O alcoolismo, a tuberculose e outras doenças assolavam a comunidade. Observando esse contexto, Florestan Fernandes (1964, p. 310) comenta:

Apesar das limitações insanáveis [...], [essas organizações do movimento negro] tiveram êxito em três pontos. Suscitaram um novo estado de espírito, que polarizou as aspirações integracionistas e assimilacionistas em direções reivindicativas de teor igualitário. Despertaram o interesse pelo conhecimento objetivo da “realidade racial brasileira”, como condição de esclarecimento da “população de cor” e de sua atuação consciente na cena histórica. Mobilizaram o “elemento negro”, tentando inseri-lo, diretamente, no debate e na solução dos “problemas raciais brasileiros”, o que representava, em si mesmo, um acontecimento revolucionário.

Em geral, a ação e o discurso dessas organizações e de sua imprensa almejavam alcançar para a coletividade dos ex-escravizados uma participação efetiva na sociedade da qual era excluída. Para isso, a educação destacava-se como o meio por excelência e, portanto, o objetivo maior da prática dessas entidades, várias das quais abriram escolas noturnas (*Getulino*, I, 35; II, 56; e *A Voz da Raça*, I, 16, 18, 31, 32; *apud* Bastide, 1973, p. 150). Além de denunciar o “preconceito” e incentivar a comunidade a se unir para lutar contra ele, os periódicos da imprensa negra propunham a si mesmos um papel educativo – e cumpriam-no. Observa Roger Bastide, em seu estudo sobre a imprensa negra de São Paulo (1973, p. 130): “Esses jornais procuram primeiramente agrupar os homens de cor, dar-lhes o senso da solidariedade, encaminhá-los, educá-los a lutar contra o complexo de inferioridade”. Essa imprensa era, então, um órgão de educação e, em segundo lugar, um órgão de protesto.

Exemplo interessante dessa dinâmica entre educação e protesto é o Centro Cívico Palmares, que surgiu, no início da década de 1920, da singular proposta do futuro major Antônio Carlos, mineiro de Barbacena, de formar uma biblioteca só para negros. Entretanto, de acordo com José Correia Leite e Renato Jardim Moreira (*apud* Fernandes, 1964, p. 319):

A finalidade nitidamente cultural com que surgiu [organização de uma biblioteca] foi superada por força das condições em que vivíamos, passando essa sociedade a ter papel na defesa dos negros e dos seus direitos. É esclarecedora, nesse sentido, a campanha que fez contra uma portaria do chefe de polícia, dr. Bastos Cruz, que impunha a condição de branco para a aceitação na Guarda Civil. Conseguiu o Palmares que o deputado Orlando de Almeida Prado fizesse um discurso de grande repercussão, o qual provocou a queda dessa determinação.

Bastide identifica três fases no desenvolvimento da imprensa negra paulista. A primeira, a partir de 1914, coincide com o período da primeira guerra européia e da política nacional de desenvolvimento do ensino gratuito primário. Bastide (1973, p. 131) comenta que a guerra,

“divulgando as idéias de liberdade e igualdade, apresentando-se como o grande combate da democracia, despertou nas massas trabalhadoras de cor aspirações por melhor sorte”.

A cidade de Campinas – que já saíra à frente da capital devido à publicação, em 1910, do primeiro jornal negro do estado, *O Bandeirante* – teria destaque duradouro com jornais como *A União* (1918) e *A Protectora* (1919). Campinas viu nascer, em 1919, um dos mais destacados jornais afro-brasileiros, *O Getulino*, fundado por Lino Guedes, Benedito Florêncio e outros, que seria publicado até 1924. Em 1935, sairia em Campinas o jornal *Escravos*; em 1938, seria realizado o Congresso Afro-Campineiro.

O mesmo era verificado em várias cidades do interior do estado de São Paulo, como Piracicaba, onde a Sociedade Beneficente 13 de Maio já atuava antes de 1924. O jornal *O Patrocínio* (1925), também de Piracicaba, chegou ao quinto ano e quinquagésimo número lamentando “os injustos preconceitos que infelizmente ainda existem” e exortando à convocação nacional de um Primeiro Congresso da Juventude Negra.

Na capital de São Paulo, foi fundado em 1915 o periódico *O Menelike*, cujo título por si mesmo constituía um gesto pedagógico ao invocar a linha de ancestralidade real da Etiópia. No mesmo ano apareceu *Princesa do Oeste*. *O Bandeirante*, órgão do Grêmio Recreativo Kosmos, foi fundado em 1918 sob a direção de Antônio dos Santos. Sua postura se manifestava no subtítulo “Orgam mensal de defeza da classe dos homens de cor”. Outras organizações e jornais da época incluíam a Federação dos Homens de Cor e a Sociedade Beneficente Amigos da Pátria, *O Alfinete* (1918), *A Liberdade* (1919), *O Kosmos* (1924), *O Elite* (1924) e *Auriverde* (1928). *A Liberdade*, em seu primeiro número, definiu-se como “mais um jornal para tratar da defesa dos homens de cor, quando no direito dessa defeza”.

Um aspecto saliente do discurso dessa fase é a ostentação dos signos de certo *status* social. *O Bandeirante* trazia na primeira página de seu segundo número a seguinte declaração: “nosso Grêmio tem progredido bastante e se imposto no conceito dos círculos sociaes d’esta Capital, imposição essa que também começa a ser feita nos meios do interior do Estado – onde se trabalha a bem dos interesses da classe dos homens pretos” (Oliveira e Oliveira, 1977). Esse tipo de afirmação, longe de apenas ostentar um fantasioso prestígio, traduzia a recusa aos estereótipos de indolência, preguiça, criminalidade, deboche, falta de iniciativa – de inferioridade, enfim – do negro.

Não é demais frisar que tais estereótipos gozavam do endosso das teorias científicas e das políticas oficiais da época, baseadas na eugenia (Skidmore, 1977). Os jornais da imprensa negra condenavam o alcoolismo e faziam um apelo à moralidade e à dignidade nas relações sociais. Tal postura reflete a necessidade de afirmar uma imagem limpa e positiva, de honorabilidade e polidez, contra a imagem estereotipada cultivada pelo racismo, do negro como selvagem. Além disso, havia uma dimensão pedagógica: procurava-se a instrução no intuito de promover maiores possibilidades de sucesso no mundo moderno. Para melhorar o

nível de vida, era preciso competir; para isso, era necessário dominar o instrumental – não apenas técnico como social – exigido para o desempenho profissional. Nesse sentido, enfatizavam-se o bom comportamento e a impecável apresentação dos associados das entidades, de acordo com as regras de sociabilidade vigentes.

É importante levar em conta determinados aspectos ao interpretar tais atitudes. É possível caracterizá-las como típicas do “estágio de submissão” no desenvolvimento da identidade, em que “o cuidado quanto ao trajar, a busca de comportamentos socialmente corretos, às vezes de forma excessiva, revela uma luta para suplantar a suposta inferioridade ontológica que essas pessoas são levadas *a acreditar que têm*” (Ferreira, 2000, p. 99, grifos meus). Sem contestar a aplicabilidade dessa observação em casos individuais, não me parece que isso caiba no caso dessas associações negras. Ao contrário de uma introjeção da crença em sua própria inferioridade, trata-se a meu ver da recusa de tal atribuição, o que revela a convicção contrária. A postura é de projetar a igualdade em contraposição ao discurso racista, de impor como incontestável a falsidade do estereótipo e, assim, recusar a inferioridade atribuída.

Com a fundação, em 1923, do jornal *O Clarim* – mais tarde chamado *O Clarim da Alvorada* –, abre-se uma nova fase na imprensa negra paulista. Fundado por Jayme de Aguiar e José Correia Leite, *O Clarim* reergue a memória das lutas dos antepassados e convoca a comunidade a organizar-se para dar continuidade a elas. Lança-se também no embate contra o que chamo o “subtexto de raça” contido no consenso intersubjetivo da sociedade dominante. Em 1924, no quarto número de *O Clarim*, Leite escreveu:

Se analysarmos o valor dos nossos antepassados, veremos, atravez da história, a sublime coragem de uma raça que, embora escravizada, não se deixou dominar na lucta, em conquista de seus direitos. [...] Quantas gottas de lágrimas custou a liberdade àqueles pobres martyres, que foram um dos primeiros obreiros do progresso e da ordem de nossa patria. O bom nome da nossa classe depende do nosso procedimento. É o nosso dever o de introduzir na evolução social o valor de nossa raça. Devemos trabalhar muito numa concordia infindavel, para que possamos ver o fructo de nossos esforços refulgir no progresso da nossa terra. Para isso seria preciso uma convocação geral dos homens pretos, e tratar da fundação de uma caixa beneficente, eleger a directoria, enviar manifestos a todos os estados do Brasil e, enfim, fundar a sociedade “Confederação dos homens pretos”, segundo as ideias de varios patricios.

É importante notar que Leite não cita o “escravo”, mas fala de uma raça que foi escravizada. Essa linguagem confronta a idéia, subjacente ao termo “escravo”, de uma condição inerente e imutável. O escravo é um escravo; o antepassado escravizado, ao contrário, é uma *pessoa* que antes fora livre. Outra mudança de linguagem caracterizou essa época. À expressão “homens de cor” ou “população de cor” contrapunha-se o termo “negro”. Leite e Moreira (*apud* Fernandes, 1964, p. 320) registram que Vicente Ferreira, destacado orador do movimento social afro-brasileiro da época, introduziu a palavra “negro” “para substituir o então vazio e usado ‘homem de cor’. Homem de cor também é o amarelo e o índio; acabou com essa baboseira de homens de cor, que não quer dizer nada”.

Ainda no quarto número de *O Clarim*, Moyses Cintra faz o seguinte apelo à comunidade

negra:

Oh! Vós, chefes de família, não desanimeis ante as misérias e dificuldades que ora atravessamos e que se nos apresentam. Animai-vos! Lutai com fervor, dizei aos vossos entes queridos que necessitamos ser mais poderosos, tirando da nossa raça o emblema terrível, que nos desconsola inúmeras vezes: “Escravo.” [...] Amigos e leitores, não desanimeis, unindo-nos faremos tudo quanto pudermos.

O Clarim da Alvorada foi a voz do movimento negro durante décadas, apelando à unidade e à organização da gente negra no combate à discriminação. Em seu décimo ano, 1933, por ocasião do aniversário da abolição, o jornal fez ecoar a secular frase de W. E. B. Du Bois, quando afirmou que “Cada século tem sua legenda. A do século XX é a da Raça Negra”, que “se enquadra no determinismo das transições contemporâneas porque a Raça Negra é a última esperança do Brasil sacudido pelo tumulto das ideologias novas na afirmação de sua origem e da origem pátria”. Tal afirmação assinala o desejo de participar dos destinos da nação, contribuindo para definir os rumos de seu desenvolvimento. Não faltava ao protesto afro-brasileiro a iniciativa de se engajar no debate dos assuntos emergentes da pátria, no contexto da turbulência ideológica que marcava o período. Ao fazê-lo, afirmava a identidade afrodescendente como matriz básica de uma identidade nacional a ser constituída de forma independente em relação às ideologias importadas. A origem da Raça Negra se confunde, então, com a “origem pátria” na esperança da identificação dinâmica e do sentido de autoria de um Brasil novo:

[...] sentido esse que impeça as grandes ruínas que uma política sem finalidade nacional [...] vem causando à Nação criada pelos Nossos Mortos, pelos Nossos Antepassados, cujo Sangue poderoso e doloroso andou lutando, trabalhando e produzindo sem reserva e sem bairrismo a Nossa Pátria. (Arlindo Veiga dos Santos, “Congresso da Mocidade Negra Brasileira: mensagem aos negros brasileiros”, *O Clarim da Alvorada*, São Paulo, v. 6, n. 17, 9 jun. 1929, *apud* Fernandes, 1964, p. 327)

Em outra expressão desse empenho em pensar as questões do dia, Raul Joviano do Amaral (*Frente Negra Brasileira: suas finalidades e obras realizadas*, São Paulo, s.d., *apud* Fernandes, 1964, p. 336) sustenta que a Frente Negra “é o resultante de uma consciência da nova geração negra no Brasil na observação e estudo do ambiente nacional em relação aos problemas que preocupam a Humanidade dentro das novas perspectivas da vida”.

No segundo período, que acompanha a formação e o desenvolvimento da Frente Negra Brasileira, destacam-se os jornais *O Progresso* (1931), *Promissão* (1932), *Cultura Social e Esportiva* (1934). *A Voz da Raça* (1936) era o órgão oficial da Frente Negra. *A Tribuna Negra* trazia o subtítulo “Pela união social e política dos descendentes da raça negra”. Esse jornal, dirigido por Augusto P. das Neves, teve como secretário o eminente escritor e poeta Fernando Góes; como redator-chefe, Manoel Antônio dos Santos. Aristides Barbosa estava entre os fundadores. O primeiro número trouxe um artigo de Henrique Antunes Cunha – mais tarde

integrante destacado da Associação Cultural do Negro – homenageando Luís Gama, o principal líder abolicionista negro do século XIX.

FRENTE NEGRA BRASILEIRA E CONTEXTO (1931-1937)

O Clarim da Alvorada já anunciara em 1924 o grito de protesto que se cristalizaria em 1931 com a fundação da Frente Negra Brasileira. A população negra no estado de São Paulo ainda era predominantemente rural, compondo na capital mais ou menos 11% da população. A maioria era analfabeta. Alijada do mercado de trabalho da ainda nascente indústria, vivia de biscates ou empregos eventuais e temporários, morava em cortiços ou porões, e suas condições de saúde eram um quadro deprimente. Ao contrário do que acontecia com os imigrantes europeus, conforme observa Márcio Barbosa (Quilombhoje, 1998, p. 11-2), não houve políticas públicas “que visassem proporcionar aos descendentes de africanos chances de conseguir uma boa qualidade de vida [...] A situação era tão grave que previa-se o desaparecimento da população negra e uma das causas seria a tuberculose”.

A Frente Negra, um movimento de massas, protestava contra a discriminação racial que alijava o negro da economia industrializada e também do comércio. Espalhou-se para vários cantos do território nacional. A exclusão do negro do emprego e do sistema de ensino, bem como sua segregação em cinemas, teatros, barbearias, hotéis, restaurantes, enfim, em todo o elenco de espaços brasileiros, constituía o alvo prioritário da Frente, maior expressão da consciência política afro-brasileira da época. José Correia Leite (1968, p. 31) cita alguns exemplos da discriminação e segregação brasileiras:

Na indústria paulista, até 1945 não entrava negro, como na tecelagem, por exemplo. Em todas as indústrias. [...] os teares da tecelagem eram só para os filhos de italianos e, em outras fábricas, indústria de calçado por exemplo. [...] o interior de São Paulo era característico. O negro não entrava em jardins públicos; enquanto o branco passeava no centro dos jardins, o negro passeava por fora. Em Campinas, não tinha dúvida. Em Bebedouro, o jardim mais bem iluminado era freqüentado pelos brancos.

Esse fato contradiz o senso comum que supõe a ausência de discriminação racial no Brasil em comparação com sociedades segregadas que existiriam em outros países, como os Estados Unidos e a África do Sul. O colonizador português seria dotado de uma tendência, supostamente inata, de viver em harmonia com a diversidade racial e não discriminar o negro. Trata-se de um equívoco que a realidade social desmente. Nas palavras de Abdias Nascimento (1968b, p. 25), “O preconceito de cor brasileiro é secular e autóctone. De pura cepa lusitana”.

Comparada com os propósitos das entidades e da imprensa negras já existentes, a proposta da Frente Negra Brasileira não era nova. Resumia-se no lema “Congregar, educar e orientar” (*Frente Negra Brasileira: suas finalidades e obras realizadas*, São Paulo, s.d., *apud*

Fernandes, 1964, p. 345-7). A intenção era alcançar o objetivo preconizado ao longo das décadas anteriores: aglutinar as inúmeras associações afro-brasileiras numa união de forças, realizando a passagem do “associacionismo fragmentário a uma solidariedade global” (Bastide, 1973, p. 156). Os objetivos da Frente foram articulados com nitidez no “Manifesto à gente negra brasileira” publicado no *Clarim da Alvorada* (8 jun. 1929) e reproduzido para distribuição em forma de panfleto (2 dez. 1931, *apud* Fernandes, 1964, p. 326-7):

O problema negro brasileiro é o da integralização absoluta, completa, do negro, em toda a vida brasileira (política, social, religiosa, econômica, operária, militar, diplomática etc.); o negro brasileiro deve ter toda formação e toda aceitação, em tudo e em toda parte, dadas as condições competentes (que devem ser favorecidas) físicas, técnicas, intelectuais, morais, exigidas para a “igualdade perante a Lei”.

Quanto às prioridades de ação para atingir esses fins, continuava incólume o consenso já assinalado em relação às décadas anteriores, ou seja, entendia-se que a primeira frente de luta estava localizada no campo da educação e a segunda no dos direitos de cidadania (“Manifesto à gente negra brasileira”, 2 dez. 1931, *apud* Fernandes, 1964, p. 328):

E, pois, a questão negra brasileira, segundo a opinião antiga e a contemporânea, que havemos colhido entre a Gente Negra, é antes de tudo e principalmente *um problema de educação*, intrinsecamente; e extrinsecamente é o respeito a todos os direitos humanos, sociais, cívicos e políticos do negro, tanto por parte da sociedade como do Poder Público.
[Grifos do original]

Assim, a Frente organizou em sua sede uma escola para crianças que contava com professoras nomeadas pelo governo. Oferecia também cursos de alfabetização e cultura geral para adultos. Os professores dos cursos para adultos eram associados da Frente, formados ou fazendo curso superior, que davam aula gratuitamente. Entre eles estavam Lino Guedes, um dos fundadores do *Getulino*, além de Salatiel de Campos e Raul Joviano do Amaral (Quilombhoje, 1998, p. 42).

Contando com mais de vinte núcleos locais, filiais espalhadas pelo interior do estado e aproximadamente seis mil membros efetivos em São Paulo e dois mil em Santos, a Frente Negra Brasileira efetivamente constituía um movimento político de massa. Seu apelo se irradiava para outros estados do país (Maranhão, Pernambuco, Bahia, Sergipe, Rio Grande do Sul, Minas Gerais, Rio de Janeiro, Espírito Santo). A Frente organizava desfiles, conferências e atos públicos, seminários e outros eventos para protestar contra a discriminação racial. Reunia milhares de pessoas nas ruas de São Paulo, juntando a coletividade afrodescendente de várias partes do país. Nesses eventos destacavam-se líderes como José Correia Leite, Raul Joviano do Amaral, Francisco Lucrécio e os irmãos Isaltino e Arlindo Veiga dos Santos, além de oradores como Vicente Ferreira e Alberto Orlando (Fernandes, 1964, 1972; Mitchell, 1977; Nascimento, A., 1976; Quilombhoje, 1998).

A Frente Negra foi o centro de um estilo de vida honroso, exemplo de dignidade para seus membros e agregados. Estes se organizavam em torno das inúmeras atividades por ela

patrocinadas. Francisco Lucrécio, seu ex-secretário-geral, esclarece (Quilombhoje, 1998, p. 39):

A Frente Negra funcionava perfeitamente. Lá havia o departamento esportivo, o musical, o feminino, o educacional, o de instrução moral e cívica. Todos os departamentos tinham a sua diretoria, e o Grande Conselho supervisionava todos eles. Trabalhavam muito bem. Dessa forma, muitas entidades de negros que cuidavam de recreação filiaram-se à Frente Negra.

Além de promover eventos de esporte, bailes e funções sociais, a Frente fazia questão, de forma didática, de incentivar e elogiar a instituição da família, chegando a ser apelidada de “Frente casamenteira” (Quilombhoje, 1998, p. 51).

As mulheres, ainda segundo Lucrécio, “eram mais assíduas na luta em favor do negro, de forma que na Frente a maior parte eram mulheres. Era um contingente muito grande, eram elas que faziam todo o movimento” (Quilombhoje, 1998, p. 37-8). Sem dúvida, foi em grande parte devido aos esforços dessas mulheres que a Frente logrou conquistas concretas no combate à discriminação no emprego. Abriu espaços, por exemplo, na área do emprego doméstico ao impor respeito e inspirar a confiança das patroas, como observa Fernandes (1964, p. 350). Lucrécio afirma: “Muitas famílias não aceitavam, inclusive, empregadas domésticas negras; começaram a aceitar quando se criou a Frente Negra Brasileira. Chegou-se ao ponto de exigir que essas negras tivessem as carteirinhas da Frente” (Quilombhoje, 1998, p. 38). Em 1932, a Frente conseguiu a admissão de duzentos negros na Guarda Civil paulistana, feito de grande impacto na comunidade. O presidente Getúlio Vargas recebeu uma comissão da Frente e, após ouvi-la, encaminhou a reivindicação ao comandante da Guarda Civil (Quilombhoje, 1998).

Por ocasião da Revolução Constitucionalista de 1932, diante da postura de neutralidade adotada oficialmente pela Frente, formou-se uma dissidência que adotou o nome de Legião Negra e se uniu à luta dos rebelados. Trata-se de um episódio pouco recordado de participação do negro organizado na história do Brasil. Correia Leite (Quilombhoje, 1998, p. 77-8) afirma:

[...] Foi uma Legião de verdade. Se teve gente que brigou naquela Revolução de 32, foram os negros, e iam de noite, de caminhão, desfilavam na cidade recebendo flores. Hoje eles festejam a Revolução de 32, mas não mencionam a Legião Negra, não mencionam a participação do negro, é engraçado, né?

Houve outras dissidências da Frente, como a Frente Negra Socialista, fundada em 1933 por um grupo esquerdista que discordava das tendências monarquistas de lideranças como Arlindo Veiga dos Santos. Também saiu da Frente outro contingente de socialistas – o grupo do *Clarim da Alvorada* –, liderado por José Correia Leite, que fundou o Clube Negro de Cultura Social (Cuti e Leite, 1992; Quilombhoje, 1998). Cabe observar, entretanto, que todas essas organizações tinham como primeiro objetivo a questão específica do negro, e não a postura ideológica de direita ou de esquerda nem o posicionamento político partidário. Marcello

Orlando Ribeiro (Quilombhoje, 1998, p. 91) recorda, com respeito à Frente, que “nunca leva[mos] ninguém a apoiar este ou aquele político ou partido. Sempre visava-se a nossa própria recuperação, a nossa própria integração social e uma união entre nós mesmos. O objetivo era que o negro progredisse”.

A respeito da posição monarquista do líder da Frente, seu ex-secretário-geral Francisco Lucrécio comenta: “Não tinha nada a ver, porque o Arlindo Veiga sempre afirmou que na Frente Negra ele era frentenegrino e fora ele era patrianovista convicto”. Quanto às ideologias integralista, comunista e socialista, afirma o mesmo ex-dirigente: “A Frente Negra fez muito mais sem essa ideologia [...] do que propriamente essas entidades que tomavam essas posições radicais” (Quilombhoje, 1998, p. 49-50).

Esse zelo pela independência política teve sua maior expressão quando se tomou a decisão de constituir a Frente em partido político. Nessa qualidade, a Frente Negra tinha algum peso no cenário paulistano e gozava de amplo apoio da comunidade afro-brasileira. Relembra Aristides Barbosa (Quilombhoje, 1998, p. 22-4):

A Frente Negra era única e respeitada por todos, assim é que em 1937 tinha candidato próprio. Naquela época, se não me engano, era o Raul Joviano do Amaral, bem jovem. A Frente ia lançar candidato, nenhuma outra entidade de São Paulo quis lançar candidato. Você vê que era tal a consciência daquela época, daquele processo, que você chegava pro Cultura e perguntava: “Por que você não vai lançar candidato?” A resposta era: “Não vou lançar porque a Frente Negra vai lançar”. A entidade mais oponente, mais adversária da Frente era a Legião Negra [...]. As duas entidades eram ideologicamente rivais, mas mesmo assim, na época da efervescência de se lançar candidatos, a Legião se recusou a lançar um candidato, que seria o tenente Arlindo, porque a Frente Negra ia lançar seu candidato. Então, havia essa consciência.

A postura da Frente como partido político era pedagógica, uma busca simbólica da cidadania. Nas palavras de Francisco Lucrécio (Quilombhoje, 1998, p. 44):

Eu fui candidato a deputado, o sr. Arlindo também saiu. Mas o nosso objetivo era o de mostrar que, realmente, o negro podia ser candidato e podia ser eleito, porque não existia uma compreensão nem por parte do negro nem do branco em votar num elemento negro. Nós sabíamos perfeitamente que nós não seríamos eleitos, mas era necessário que levantássemos essa bandeira para que houvesse uma conscientização de que nós também somos cidadãos brasileiros, com o direito de sermos candidatos e sermos eleitos. Na época foi um avanço.

Quando o regime do Estado Novo pôs na ilegalidade toda atividade política, a Frente Negra foi fechada com os demais partidos. Passou, então, a se chamar União Negra Brasileira – e como tal comemorou os quarenta anos de abolição em 1938. Entretanto, não conseguiu se reestruturar. Mais tarde, transformou-se no Clube Recreativo Palmares.

Um ano após seu fechamento, continuava incólume o racismo que trouxe a Frente à cena. O chefe da polícia paulista proibiu a tradição do *footing*, importante evento social da comunidade afrodescendente que tinha lugar na rua Direita, centro de São Paulo, aos domingos. Negociantes brancos, donos de lojas nessa importante artéria comercial,

insurgiram-se contra essa presença negra em seu território, e o delegado Alfredo Issa baixou uma portaria banindo o *footing*. Um grupo liderado por Abdias Nascimento organizou, em protesto, uma comissão que levou a questão ao Rio de Janeiro, então capital do país. Esse protesto teve pouca repercussão, em virtude da rígida censura à imprensa então vigente. A única denúncia que furou a censura foi a de Osório Borba, no *Diário de Notícias* do Rio de Janeiro.²

O Congresso Afro-Campineiro foi realizado em maio de 1938, organizado por um grupo que incluía Abdias Nascimento, Aguinaldo de Oliveira Camargo, Agur Sampaio, Geraldo Campos de Oliveira, Jerônimo e José Alberto Ferreira. Esse Congresso teve o propósito de combater o racismo e o separatismo ostensivos, tradicionais nessa cidade, e, de maneira mais geral, avaliar a situação do negro no país (Nascimento, A., 1968, p. 32-3; 1976, p.19-20).

Na mesma época, existiam várias organizações negras no Rio de Janeiro, entre elas o Movimento Brasileiro contra o Preconceito Racial, fundado em 1935, e a Associação dos Brasileiros de Cor (1938), que atuava em Santos. O renomado historiador negro norte-americano E. Franklin Frazier publicou em 1942, no periódico *Phylon*, uma mensagem aos colegas dos Estados Unidos em que a União Nacional dos Homens de Cor (*apud* Degler, 1971, p. 180-1) clama por “uma comunidade cultural mais íntima com nossos irmãos norte-americanos” e faz uma denúncia comovente do abandono em que se encontrava o negro brasileiro.

Esses movimentos mantinham, apesar das dificuldades impostas pela pobreza e falta de meios de comunicação, o contato que lhes era possível com o mundo africano e a luta negra internacional. O *Clarim da Alvorada* transcrevia notícias e artigos do movimento de Marcus Garvey, o líder negro de origem jamaicana que mobilizava multidões de afro-americanos em Nova York e cuja organização, a Associação Unida pelo Avanço do Negro (*United Negro Improvement Association* – Unia), englobava as comunidades de vários países das Américas. Abdias Nascimento (1976, p. 28) observa que a Frente Negra Brasileira “permanecia alerta a todos os gestos emancipacionistas acontecidos em outros países”. O testemunho de Francisco Lucrécio confirma esse fato quando ele afirma que a Frente Negra não concordava com o lema da “volta à África” que muitos atribuíam à Unia de Garvey (Quilombhoje, 1998, p. 46). Entretanto, estudos e pesquisas sérios, além da própria literatura e trajetória da Unia, mostram que sua mensagem era mais ampla do que uma literal “volta à África”. O lema de Garvey era “a África para os africanos, no continente e no estrangeiro”. A proposta era de todos contribuírem para o desenvolvimento e o bem-estar dessa África, que seria uma base de força e unidade para todos, do continente e da diáspora (Clarke e Garvey, 1974; Martin, 1976; Lewis, 1988). Garvey advogava que negros da diáspora com formação profissional e competência técnica e tecnológica contribuíssem para o desenvolvimento da África, continente devastado por uma longa história de tráfico mercantil escravista e de colonialismo. Ao rechaçar a noção

literal da volta à África, num êxodo imaginário de toda a população afrodescendente, Lucrécio reproduz um equívoco sobre Garvey e a Unia que, de tanto ser repetido, estabeleceu-se como senso comum.

CONSCIÊNCIA E IDENTIDADE (1914-1937)

A consciência política afro-brasileira do período anterior a 1944, de caráter integracionista, reagia contra o mais emergente aspecto do racismo, a discriminação no mercado de trabalho, no ensino e na sociedade civil, reivindicando para o negro a participação em todos os níveis e aspectos da vida brasileira. Não questionava de forma sistemática as estruturas de dominação econômicas e socioculturais mais amplas nem reclamava de forma direta uma identidade cultural específica afro-descendente. Entretanto, observar essa consciência integracionista não significa reduzi-la a uma mera e hipotética “introjeção dos valores dominantes”. Não parece se sustentar nos fatos, por exemplo, a identificação, nesse período da luta afro-brasileira, de uma “época da inocência” característica do “estágio de submissão” no processo coletivo de desenvolvimento de identidade (Ferreira, 2000, p. 70, 103-4). Creio que se aplica aqui, como também à análise de outras épocas e etapas do movimento social afrodescendente – e igualmente à de qualquer movimento social –, a observação do historiador Eduardo Silva (1997, p. 18) ao embarcar em sua pesquisa sobre um tempo ainda mais remoto: “Penetrar essa época [...] requer um respeito metodológico à diferença [...], pôr-se no lugar dos homens [...], compreender-lhes as intenções no seu princípio e no seu ritmo, perceber uma época [...] como um conjunto significativo”.

Sem pretender embarcar numa análise pormenorizada do período histórico em que atuavam os movimentos e organizações focalizados, proposta que extrapola os limites do presente trabalho, podemos observar algumas dimensões da especificidade daqueles tempos, além das já mencionadas. Trata-se do auge da era das políticas de branqueamento baseadas nas teorias científicas da inferioridade inata da raça negra, cuja influência impunha-se de forma viva e profunda na sociedade brasileira, sobretudo por meio das políticas públicas assentadas sobre a teoria da eugenia. Solidamente ancorado na produção científica do dia, Nina Rodrigues – reconhecido na época como a maior autoridade sobre o negro – identificara no africano a base da inferioridade do povo brasileiro; os antropólogos físicos ainda se ocupavam com a medição de crânios e narinas; os arautos do arianismo anunciavam a incapacidade intelectual e a deformação psicológica do *Afer* (africano e seu descendente, no latim que caracterizava os textos antropológicos da época) sem falar na degenerescência do mestiço. Estadistas, intelectuais e políticos conclamavam a nação a mobilizar-se em prol do nobre objetivo de “melhorar a raça”, eliminando a “mancha negra” da população com a maior

rapidez – isto é, a maior dedicação cívica – possível.

Hoje prevalece a noção de que a tese da democracia racial advogada por Gilberto Freyre teria ganhado a consciência nacional a partir da década de 1930, jogando por terra o racismo, a discriminação racial e as teorias de inferioridade do negro. Trata-se de uma imagem profundamente equivocada. Em 1934, quando as multidões da Frente Negra ocupavam as praças, publicava-se a segunda edição de *Raça e assimilação*, de Oliveira Vianna, talvez a maior expressão de uma linha bastante desenvolvida e autorizada do saber científico que classificava o *Afer* como congenitamente inferior e incapaz de construir conhecimento ou civilização. Enquanto isso, saía do prelo a primeira articulação das teses de Gilberto Freyre que propunham uma visão mais otimista do destino do povo miscigenado, tentando resgatá-lo da condenação à degenerescência fatal. Ou seja, a perspectiva culturalista na antropologia ainda engatinhava – e contra a maré. O princípio da eugenia era vigente, inscrito na Constituição da República de 1934; prevalecia a esperança de um futuro branco para o Brasil, ou seja, o desejo de eliminar a raça negra (Skidmore, 1977; Nascimento, E. L., 2003, caps. 3, 4 e 5).

Nesse contexto histórico, ganham novos contornos a recusa ao estereótipo negativo e a linguagem da igualdade universal que os movimentos dos afrodescendentes empregavam. O discurso oficial sobre a inferioridade do negro e o imperativo cívico de extirpá-lo da cidadania brasileira prevalecia na propaganda, nos livros, na sala de aula, no teatro, na universidade, nas revistas, nos jornais e nos inúmeros e cotidianos fatos explicitados de discriminação racial. Contra esse discurso os porta-vozes da raça negra levantavam um protesto vigoroso. Não o faziam com uma postura submissa, solicitando ao branco paternalista a bondade de um favor: exigiam a efetivação dos *direitos* do negro. Assim, o discurso desses movimentos não confirmava a hipótese de que atuassem motivados pela crença no “ingresso [do negro] na estrutura social brasileira através de mecanismos de não contestação, de absorção natural”, conforme declara, por exemplo, João, o militante afro-brasileiro sujeito da pesquisa de Ricardo Franklin Ferreira (2000, p. 104). A afirmação de João expressa uma idéia difundida com bastante freqüência entre militantes do movimento negro contemporâneo que julgam a população negra da época ingênua e sua atuação ineficaz.

Creio que a linha de atuação desses movimentos reflita, antes de tudo, as prioridades de luta definidas por seus protagonistas. E as condições históricas impuseram a eles duas prioridades nítidas: recusar e combater como equívoco o predominante estereótipo de inferioridade fundado nos preceitos científicos da época; e superar a miserável condição de pária a que estava relegada a população afrodescendente, alijada da sociedade industrializada que o Brasil construía. Na verdade, parece que a característica mais destacada desses movimentos, no que diz respeito a seu papel na evolução da identidade coletiva afrodescendente, reside menos nos detalhes de sua postura ideológica e de seu discurso do que no fato de estabelecer o protagonismo da comunidade negra, para que esta possa afirmar

positivamente sua identidade e erguer-se como construtora da própria história. Em relação à primeira fase desse período, Florestan Fernandes (1964, p. 376) observa que:

[...] os movimentos reivindicatórios também provocaram uma reavaliação moral interna do “negro” enquanto tal. Apresentaram uma nova medida da capacidade criadora do “negro”, incluindo em sua esfera de consciência social a convicção de que é tão capaz quanto o “branco”. [...] Eles ajudaram, portanto, a configurar novas impulsões psicossociais, que incentivaram o “negro” a confiar no próprio “negro” e na sua capacidade de atuação como agente humano no processo histórico.

Se faltava ressonância a essa voz do protagonismo negro, é porque não encontrava espaço para se impor na sociedade dominante. Esta permanecia surda a ele. Fernandes sublinha esse fato, realçando a indiferença da “sociedade inclusiva” ao apelo da voz dos afrodescendentes. Antes de identificar nesses movimentos uma postura ingênua, cabe observar em sua linguagem e na de sua imprensa um posicionamento eminentemente crítico diante de questões que diziam respeito à coletividade afrodescendente. É o caso, por exemplo, da política do embranquecimento, invenção “das grandes imigrações que vieram *arianizar* o Brasil por iniciativa dos ilustres estadistas da estupidez”, dispara Arlindo Veiga dos Santos (*A Voz da Raça* III, 56, *apud* Bastide, 1973, p. 145, grifo do original). Comentando a nova linguagem dos médicos sanitaristas que abordavam de forma autoritária a população pobre em suas campanhas de saúde pública, o mesmo autor comenta o seguinte:

Miguel Pereira e Belisário Pena afirmaram que é o Brasil um vasto hospital. E nós não tememos afirmar que esse vasto hospital deriva da doença mais grave, que é o preconceito de raça e de cor, enfim a dor da mentalidade dos nossos dirigentes, deixando que pereça toda uma gente que é preciso ser substituída, porque é mestiça, porque é negra e deverá ser branca custe o que custar, mesmo à custa do esfacelamento do Brasil, pela vasa do arianismo internacional imigrado. (Arlindo Veiga dos Santos, “Congresso da Mocidade Negra Brasileira: mensagem aos negros brasileiros”, *O Clarim da Alvorada*, São Paulo, v. 6, n. 17, 9 jun. 1929, *apud* Fernandes, 1964, p. 390)

Onde alguns intérpretes parecem detectar uma introjeção de valores da sociedade dominante, impeditiva da construção de uma identidade própria ou característica de um estágio de submissão, encontramos a crítica dessa imprensa negra à imposição dos valores brancos e sua censura à tendência de alguns negros em adotá-los ou advogá-los. O jornal *Senzala* (n. 2, p. 21, *apud* Bastide, 1973, p. 143), por exemplo, denuncia os efeitos psicológicos dessa introjeção: o preto, “por ocasião das festas do Natal e do Ano Novo, reclamará que se ofereçam às suas crianças não bonecas louras de olhos azuis e faces rosadas, mas sim a boneca preta, de cabelos encarapinhados, o único brinquedo admissível para as crianças de cor”. Registrando esse fato, Bastide (1973, p. 143) pergunta: “Mas esse apelo [do jornal] [...] não é uma reação contra [...] a aceitação da superioridade dos valores dos brancos?”

Ao lado do discurso crítico, a insistência desses movimentos na boa apresentação pessoal do negro não nos parece uma ingênua aceitação de valores brancos. Além de observar que tal postura embutia mais a contestação e a recusa dos estereótipos antinegros do que a introjeção

dos valores brancos prevalecentes à época, atentamos para a advertência do destacado intelectual e militante do movimento negro mineiro Dalmir Francisco (1992, p. 14) quando contesta as

[...] conhecidas sentenças que tomam *clubes da raça* ou associações sócio-recreativas negras como branqueadas, a partir da constatação ou simples descrição dos comportamentos morais e éticos, a adoção de etiqueta e de indumentárias de origem não negra ou brancas. Em tais análises, presentes inclusive em discursos pretensamente radicais de militantes de movimentos negros, acabam ignorando que o *clube da raça* continua sendo clube de negros, ainda que apresentando, nos conteúdos e nas formas de expressão, a pluralidade cultural a que estão submetidos todos os membros de sociedades cujos membros pertencem a diversos grupos étnico-culturais. [Grifos do original]

A crítica à aceitação de valores brancos é uma constante na imprensa negra que focalizamos. Em outro exemplo, *A Voz da Raça* (III, 64, *apud* Bastide, 1973, p. 142) “denuncia o desejo de se parecer o preto com o branco e de renegar assim sua origem, em vez de se orgulhar dela” ao publicar o seguinte texto sobre “moda atual de branquificação da pele e alisamento do cabelo”: “Os jornais da América chegam a dedicar páginas inteiras com ilustrações sugestivas sobre a matéria. Mas que resultado há nessa metamorfose? Esse creme vem dar aos brancos a idéia de que todo nosso esforço ascencional é baseado, simplesmente, no ridículo desgosto de termos a pele negra”.

Paralelamente, o mulato e o mestiço que se pretendem brancos e se afastam da comunidade merecem comentários às vezes ácidos, cuja ironia atinge de quebra o simulacro da brancura, a ideologia da mestiçagem e a política do governo:

Desfalcados de valores afirmativamente negros pelo branqueamento das epidermes dos antigos valores negros abastados, fugidos à grei da gente negra pela mestiçagem e pelo preconceito (pois geralmente o maior inimigo do negro é o branco neto de pretos!!!), o povo negro ficou sem chefes naturais, tendo por cima um governo anti-racista, preocupado com a dita arianização geral da Nação brasileira do passado. (Arlindo Veiga dos Santos, *A Voz da Raça*, III, 52, *apud* Bastide, 1973, p. 144)

O discurso desses periódicos é, em grande parte, dirigido a um público interno; por isso, caracteriza-se por uma linguagem quase didática. Não escapava à percepção dos autores e organizadores de tais textos e ações a já observada surdez da sociedade perante o som do “clarim que convocava todos os homens a cumprirem os ideais da fraternidade e da democracia racial” (Fernandes, 1964, p. 310). No espaço discursivo da sociedade dominante, a mensagem do negro não penetrava.

Dadas as circunstâncias históricas, sociais e econômicas em que se situavam esses arautos da comunidade negra, o fato de eles conseguirem, contra e apesar de tudo, abrir outro espaço discursivo, distribuir (mesmo que de forma precária) seus próprios órgãos de comunicação, além de criar e manter suas entidades e organizações, caracteriza uma postura de coragem e persistência na afirmação de uma identidade positiva, construída e sustentada a duras penas e confrontando todo o *ethos* do discurso avalizado pela ciência de seu tempo. Ao enaltecer

qualidades e feitos dos heróis negros do passado; ao pleitear o acesso ao ensino e demonstrar que era a negação desse acesso, e não a falta de inteligência, a causa do “atraso” dos negros; ao insuflar, enfim, uma consciência social de coesão e autodefesa à sua comunidade, essa imprensa e as entidades que representava diziam um redondo “não” à ideologia racista que imperava e permeava de forma tão difusa a sociedade brasileira. Trata-se, a meu ver, de um gesto por si só constitutivo da identidade e da agência histórica afrodescendentes da época.

NOVA FASE (1945-1960)

A terceira fase dessa militância negra se dá com a abertura política que marca o fim do Estado Novo em 1945. Diz Bastide (1973, p. 133): “De 1937 a 1945 é o vazio. É preciso esperar a volta ao regime democrático para ver surgir de novo a imprensa de cor, com *Alvorada* e *Senzala*”. Contudo, esse vazio é relativo. Não tendo a questão racial desaparecido durante o regime, a comunidade não deixou de encontrar brechas para se organizar. Continuava agregada nas entidades sociais, nos clubes dançantes, nas irmandades religiosas e, sobretudo, nas comunidades terreiros. Clandestinas e violentamente reprimidas pela polícia, pela sociedade e pela religião oficial, as comunidades terreiros eram um esteio da resistência afro-brasileira (Braga, 1995; Lopes, 1996; Caroso e Bacelar, 1999a, 1999b).

Em 1941, foi fundada a Associação José do Patrocínio, que tratava particularmente dos problemas das empregadas domésticas – protestando contra a freqüente rejeição da candidata negra explicitada nos anúncios que solicitavam apenas pretendentes brancas ou exigiam a “boa aparência” como eufemismo para tal (Damasceno, 2000). Essa associação constituiu a base da organização do Movimento Afro-Brasileiro de Educação e Cultura (Mabec) e atuou até o fim da década de 1950.

A partir de 1945, a sociedade brasileira se mobilizava para discutir os grandes temas nacionais, preparando-se para a eleição da Assembléia Nacional Constituinte que estruturaria o Estado democrático no período do pós-guerra. Nesse mesmo ano, a Associação do Negro Brasileiro (ANB) era fundada em São Paulo pela antiga liderança da Frente Negra Socialista, outro fruto da incansável energia e dedicação de José Correia Leite. A ANB publicava o jornal *Alvorada* e, em 1945, lançou um “Manifesto em defesa da democracia”, assinado por Correia Leite, Francisco Lucrécio, Raul Joviano do Amaral, Fernando Góes e outros. Esse documento faz uma crítica profunda ao regime de Vargas e se caracteriza por uma perspectiva racial explícita na convocação à organização da coletividade:

No passado, o negro brasileiro resistiu à escravidão através de insurreições e revoltas, sendo mais notável a democrática e anti-racista república chamada Palmares. [...] [Hoje,] mais uma vez o muito denegrado negro deve assumir a tarefa de eliminar a tendência por parte dos brancos, com poucas exceções, de discriminar o negro. (*Apud* Mitchell, 1977, p. 143)

Entre outros itens de seu programa, a ANB reivindicava legislação penal contra a discriminação racial. Era, assim, uma das organizações “esquecidas” e sua ação foi mais um fato suprimido na história convencional construída em torno da chamada “Lei Afonso Arinos”. Esse dispositivo continua sendo visto como resultado da bondade paternalista de um filho da elite dominante, quando tem raízes profundas na ação coletiva, organizada, da população afrodescendente, conforme veremos a seguir. A ANB lutava também por medidas para proteger os interesses das empregadas domésticas, coincidindo assim com a ação e os objetivos do Teatro Experimental do Negro (TEN). Essas duas reivindicações – legislação antidiscriminatória e regulamentação da profissão de empregada doméstica – seriam pontos centrais do programa lançado pela Convenção Nacional do Negro Brasileiro, realizada seis meses após a fundação da ANB.

Além da ANB, que em 1950 continuava atuando, havia outras associações afro-brasileiras nesse período. Sem proceder a uma listagem exaustiva, podemos mencionar algumas dessas entidades, num apanhado superficial.³ Em São Paulo, havia a Frente Negra Trabalhista, o Centro de Cultura Luís Gama e a Cruzada Social e Cultural do Preto Brasileiro. Em Porto Alegre, atuavam a União dos Homens de Cor e o Centro Literário de Estudos Afro-Brasileiros. Em Minas Gerais, a Turma Auriverde e o Grêmio Literário Cruz e Souza. O Rio de Janeiro contava, entre outras associações, com o Centro de Cultura Afro-Brasileira, cuja liderança incluía os poetas Solano Trindade e Aladir Custódio, além de Corsino de Brito.⁴ A União dos Homens de Cor, sediada no Centro Espírita Jesus do Himalaya em Niterói e liderada por José Bernardo da Silva e Joviano Severino de Melo, publicava o periódico *Himalaya*. José Bernardo, com destacada atuação na comunidade negra à frente dessa entidade, foi candidato a deputado estadual em 1950.⁵ A União Cultural dos Homens de Cor, sob a liderança de José Pompílio da Hora, oferecia cursos técnicos e de alfabetização bastante procurados, em particular por empregadas domésticas.⁶ Em 1949, foi fundada a União Nacional dos Homens de Cor, que advogava a formação de cooperativas e escolas para melhorar a vida do favelado, bem como o fornecimento de serviços de saúde gratuitos e campanhas de alfabetização do afro-brasileiro. A União posicionou-se, como as outras entidades, contra a discriminação ostensiva do Ministério das Relações Exteriores (Itamaraty) e denunciou a hipocrisia de uma delegação brasileira branca na ONU, pretensiosamente falando contra o racismo sul-africano, mas “esquecendo que o negro sofre aqui no próprio Brasil” (Degler, 1971, p. 182).

A imprensa negra paulista continuava ativa com *Alvorada* e *Tribuna Negra*, mencionados anteriormente, e com *Mundo Novo*, dirigido por Armando de Castro. O *Novo Horizonte*, dirigido por Arnaldo de Camargo, teve a colaboração de Lino Guedes, Geraldo Campos de Oliveira, Aristides Barbosa e Oswaldo de Camargo. Excepcional por ser uma publicação independente, não de um clube ou entidade, esse jornal se mantinha por meio de contribuições da comunidade (Oliveira e Oliveira, 1977; Quilombhoje, 1998, p. 29-33).

O que parece diferenciar as organizações e a imprensa dessa época é uma consciência internacional mais evoluída. Um dos objetivos da Frente Negra Trabalhista, por exemplo, era a “defesa da igualdade dos povos e das relações internacionais, sem distinção de cor” (“Frente Negra Trabalhista”, *Quilombo* I, n. 1, dez. 1948, p. 3). Todos os jornais negros referidos têm artigos sobre acontecimentos em todo o mundo e nas Nações Unidas. O *Novo Horizonte*, em outubro de 1947, publicou uma reportagem a respeito das posições da ONU sobre o racismo em sua reunião de Lake Success. O *Mundo Novo* estampou um artigo de fundo em seu primeiro número (26 de agosto de 1950), intitulado “Em estudo a criação dos Estados Unidos da África: difícil solução dos problemas africanos à base das fronteiras atuais”. No Rio de Janeiro, o jornal *Quilombo*, órgão do Teatro Experimental do Negro, mantinha constante correspondência com a direção da revista *Présence Africaine*, em Paris e Dacar, porta-voz da intelectualidade africana anticolonialista e do movimento poético da *Négritude*, bem como com figuras de renome internacional como Langston Hughes, Alioune Diop, Katherine Dunham, George S. Schuyler e Ralph Bunche. Frequentemente, esse periódico publicava artigos sobre eventos em Uganda, Etiópia (Abissínia), Haiti e Cuba, como exemplificam as reportagens sobre Antonio Maceo, o “Titã de Bronze” de Cuba, ou sobre a Ku Klux Klan dos Estados Unidos. Assim se evidencia que, na medida em que lhes era possível, considerando as dificuldades de comunicação e de acesso à informação, os movimentos e a imprensa negra tentavam de forma consistente inserir-se no processo internacional do mundo africano, naquele momento histórico de luta pela descolonização.

No plano interno, o discurso da democracia racial ganhava terreno e se consolidava nessa época, reforçado pelo fim da Segunda Guerra e pela euforia que acompanhava a vitória dos aliados. José Correia Leite (1968, p. 28) resume as dificuldades desse período para reconstruir um movimento de massas na escala da Frente Negra:

Em 1945, pretendemos fazer uma retomada de posição, já com o Sr. Abdias Nascimento aqui no Rio de Janeiro, com o Teatro Experimental do Negro (TEN), fazendo também uma convenção política, mas aquela consciência, aquela tomada de posição dos negros de antes de 1938 já não tinha mais condições. E havia o perigo da palavra “racismo” também. O negro não podia abrir a boca que era denunciado como racista.

Sebastião Rodrigues Alves confirma: “Sabemos que o negro está relegado a uma situação de inferioridade social e toda vez que ele se insurge contra esse estado de coisas ele é tido como subversivo, como audacioso e particularmente como negro racista” (1968, p. 25). Essa acusação de “racismo às avessas” perseguiria todas as iniciativas coletivas e explícitas do afrodescendente brasileiro em favor de sua comunidade. Outra acusação dirigida com frequência contra esses movimentos era a de que tentavam importar para o Brasil um problema alheio, próprio dos Estados Unidos ou da África do Sul. Tal alegação se enraizava na ideologia da democracia racial, com sua insistência nas teses da ausência de discriminação

racial no Brasil e da conseqüente inexistência de motivos para a coletividade de origem africana no país organizar-se e defender seus direitos.

A partir do aparecimento e sucesso do Teatro Experimental do Negro, o teatro passou a se destacar como expressão importante da cultura negra no Rio de Janeiro. Em 1949, um grupo de quadros oriundo do TEN, entre eles Haroldo Costa e Wanderley Batista, formou o Grupo dos Novos, com o objetivo de fazer teatro de revista.⁷ O grupo estreou mais tarde no Teatro Ginástico sob o título Teatro Folklórico Brasileiro, e o espetáculo contava com uma cena concebida pelo poeta Solano Trindade. Logo em seguida, este fundaria o Teatro Popular Brasileiro, enquanto o Grupo dos Novos/Teatro Folklórico se dedicaria ao balé Brasileira, sob a direção de Miécio Askanasy. Ambos os grupos, o Brasileira e o Teatro Popular, apresentaram-se em turnês na Europa (Diégues Júnior, 1997). Cumprindo o projeto cujo próprio nome anunciava, esses grupos reproduziam em cena aquilo que se convencionava chamar de cultura popular ou folclore, com base em manifestações de dança e música oriundas de festas tradicionais do interior das diferentes regiões do país. Tratava-se, dizia Solano Trindade, de um teatro do povo sem distinção de raça.

É importante assinalar a ênfase discursiva na cultura “popular” em seu contraste polêmico com a caracterização específica da cultura negra de raiz africana explicitada no trabalho do Teatro Experimental do Negro. A postura dos grupos “populares” refletia a opção ideológica que focalizava a preeminência da questão de classe sobre a racial. A liderança do TEN ficava praticamente isolada na posição de afirmação específica da cultura negra, pois a abordagem da análise de classe, aliada à tese da democracia racial com sua negação do impacto do fator racial, predominava não apenas nos círculos intelectuais e artísticos como também no meio das lideranças “populares”. Estas, em várias ocasiões, concordaram com os meios de comunicação da sociedade dominante ao julgar racista o posicionamento do TEN em defesa da especificidade da cultura e da identidade negras. De fato, contudo, o folclore “do povo” levado à cena “sem distinção de raça” por esses grupos populares tinha uma inegável feição de matriz africana, e seus protagonistas pertenciam à então chamada “classe dos homens de cor”. Essa tensão entre posicionamento ideológico e identidade de fato caracterizava também o Centro de Cultura Afro-Brasileira, liderado por Aladir Custódio, Corsino de Brito e Solano Trindade. Recordando as numerosas discussões que teve com Solano Trindade sobre a especificidade da cultura negra em contraponto à cultura universal da classe operária, Abdias Nascimento sublinha a amizade e a solidariedade que os uniam (entrevista com a autora, 14 jun. 1996). Nesse mesmo espírito, o jornal *Quilombo*, órgão do TEN, afirma em reportagem especial sobre Solano Trindade (“Close-up: os Solano Trindade”, *Quilombo*, v. 1, n. 4, jul. 1949, p. 2):

Pode-se discordar – como discordamos – de muitas idéias de Solano Trindade, porém é indiscutível ser ele uma das personalidades relevantes da atual geração negra que pouco a pouco vai impondo, num ambiente desfavorável, os

valores culturais da gente negra. Solano é sempre poeta: quando faz poesia, quando pinta ou quando vive.

Teatro Experimental do Negro e Jornal *Quilombo*

O TEN, fundado no Rio de Janeiro em 1944, foi a primeira entidade do movimento afro-brasileiro a ligar, na teoria e na prática, a atuação política com a afirmação e a valorização da cultura brasileira de origem africana. Assim, introduzia uma nova abordagem à luta negra do século. Seu idealizador e fundador, Abdias Nascimento (2004, p. 210-1), explicou essa dupla dimensão, cultural e política, nos seguintes termos:

Fundando o Teatro Experimental do Negro em 1944, pretendi organizar um tipo de ação que a um tempo tivesse significação cultural, valor artístico e função social. De início havia a necessidade urgente do resgate da cultura negra e seus valores, violentados, negados, oprimidos e desfigurados. [...] o negro não deseja a ajuda isolada e paternalista, como um favor especial. Ele deseja e reclama um status elevado na sociedade, na forma de oportunidade *coletiva*, para todos, a um povo com irrevogáveis direitos históricos. [...] a abertura de oportunidades reais de ascensão econômica, política, cultural, social, para o negro, *respeitando-se sua origem africana*. (grifos meus)

Essa perspectiva se caracterizava pela visão de uma melhora coletiva da vida do povo negro, pois o domínio da atuação política refere-se à coletividade, e não aos pleitos individuais: “Não basta um negro – excepcional ou sob proteção paternalista – galgar um lugar de projeção, elevar-se do nível geral médio de seu povo. Importa, sim, é lutarem todos e conquistar oportunidades para todos” (Nascimento, A., 1968b, p. 52). No seguinte trecho, Abdias Nascimento (1968b, p. 24, 53-4) expressa bem essa dimensão da luta que se empenhava em organizar.

Não estamos reivindicando para todos os negros um diploma de deputado ou título de barão. Espero que minhas palavras não sejam distorcidas ou interpretadas com malícia. A discriminação atinge principalmente as ocupações humildes. [...] Os nossos “negros invisíveis” constituem uma pequena classe média e pequena burguesia negra e mulata, dependentes das classes dirigentes, e têm uma atitude cautelosa de domesticados. Não se envolvem na promoção humana e valorização social do povo de cor, ao contrário, funcionam na faixa da segurança social e manutenção do *status quo*.

Em consonância com todos os movimentos estudados, o TEN identificava na educação a primeira prioridade de ação para o povo negro. As primeiras atividades foram os cursos de alfabetização, em que se inscreviam favelados, operários, empregadas domésticas e outras pessoas de origem humilde. O processo de alfabetização complementava-se com aulas de cultura geral e palestras de diversos convidados.

Identificando o alijamento do sistema de ensino e a inferiorização cultural como elementos essenciais da opressão, o TEN tinha como objetivos a reabilitação e a valorização da herança e da identidade humana do negro (Nascimento, A., 2004, p. 210-1).

Complementando essa atuação artística, o TEN organizou concursos de artes plásticas e de beleza que enalteciam os padrões estéticos afro-brasileiros. Patrocinou a organização de

vários eventos sociopolíticos como a Convenção Nacional do Negro (1945-1946). Nesta, pela primeira vez cogitaram-se uma medida constitucional e uma legislação específica anti-racistas. O TEN também organizou a Conferência Nacional do Negro (1948-1949) e o 1º Congresso do Negro Brasileiro (1950). Em 1955, realizou uma Semana de Estudos Negros e o Concurso de Belas-Artes, sobre o tema do Cristo Negro. Esse evento foi caracterizado pela imprensa carioca como uma “agressão contra a religião e as artes” (Alice Linhares Uruguay, “Artes plásticas: Cristo Negro”, *Jornal do Brasil*, 26 jun. 1955, seção 5, p. 2). O TEN também concebeu e apresentou nesse mesmo ano o Festival Castro Alves, em que levou a obra do poeta abolicionista ao palco em trabalho de interpretação dramática.

O TEN publicava o jornal *Quilombo*, que trazia em todos os números a declaração “Nosso Programa”, a qual vale a pena transcrever na íntegra como expressão das aspirações e objetivos do dia.

NOSSO PROGRAMA

Trabalhar pela valorização e valoração do negro brasileiro em todos os setores: social, cultural, educacional, político, econômico e artístico.

Para atingir esses objetivos, QUILOMBO propõe-se:

1. Colaborar na formação da consciência de que não existem raças superiores e nem servidão natural, conforme nos ensina a teologia, a filosofia e a ciência.
2. Esclarecer ao negro que a escravidão significa um fenômeno histórico completamente superado, não devendo, por isso, constituir motivo para ódios ou ressentimentos e nem para inibições motivadas pela cor da epiderme que lhe recorda sempre o passado ignominioso.
3. Lutar para que, enquanto não for tornado gratuito o ensino em todos os graus, sejam admitidos estudantes negros, como pensionistas do Estado, em todos os estabelecimentos particulares e oficiais de ensino secundário e superior do país, inclusive nos estabelecimentos militares.
4. Combater os preconceitos de cor e de raça e as discriminações que por esses motivos se praticam, atentando contra a civilização cristã, as leis e a nossa constituição.
5. Pleitear para que seja previsto e definido o crime de discriminação racial e de cor em nossos códigos, tal como se fez em alguns estados da Norte-América e na Constituição Cubana de 1940.

Entre os aspectos da discriminação racial brasileira que o *Quilombo* desvelava se destaca o racismo das organizações de beneficência e caridade. Grande parte delas exigia a “cor branca” como condição de atendimento aos pobres. Denunciou *Quilombo*, em matéria de destaque, que a publicação oficial *Catálogo de obras sociais do Distrito Federal*, de 1948, listava tal exigência nos casos da Legião Brasileira de Assistência, do Asilo Bom Pastor, da Casa Santa Marta, do Recolhimento Santa Teresa (Santa Casa da Misericórdia), do orfanato do Colégio Imaculada Conceição e da Sociedade Pestalozzi do Brasil.⁸ *Quilombo* revelava também a discriminação nas escolas e no ensino, documentando as instituições que não aceitavam negros. A “Tribuna Estudantil” do jornal, assinada por Haroldo Costa (*Quilombo*, v. 1, n. 1, p. 2), listava os colégios Notre Dame de Sion, Andrews, Bennett, Santo Inácio, N. S. de Lourdes, entre outros exemplos, além do Instituto Rio Branco do Itamaraty e das escolas militares.

O *Quilombo* mantinha contato permanente e manifestava apoio público às outras organizações afro-brasileiras de todo o país, publicando entrevistas com seus líderes e divulgando suas atividades. Apareciam artigos sobre Solano Trindade, Edison Carneiro, José Correia Leite e José Bernardo, e sobre organizações como a Frente Negra Trabalhista, o Floresta Aurora (Porto Alegre) e a União dos Homens de Cor, entre outros.

Comitê Democrático Afro-Brasileiro

Um grupo oriundo do Teatro Experimental do Negro fundou o Comitê Democrático Afro-Brasileiro, no Rio de Janeiro, em 1945. Sob a liderança de Abdias Nascimento, Aguinaldo Camargo e Sebastião Rodrigues Alves, o Comitê se aliou à União Nacional de Estudantes (UNE), que emprestou sua sede para abrigar as reuniões e atividades da instituição. Ao participar de atividades em favor da anistia para os presos políticos e do restabelecimento da democracia, o Comitê Afro-Brasileiro teve o apoio dos estudantes. Ou seja, enquanto se engajava no trabalho político definido de acordo com a linha de atuação e postura política da UNE, em nenhum momento os aliados brancos consideraram o Comitê Afro-Brasileiro uma iniciativa discriminatória. No entanto, conquistada a anistia e libertados os presos políticos (em sua esmagadora maioria, brancos de classe média ou abastada), os ativistas de esquerda reunidos na UNE recusaram-se a apoiar as atividades do Comitê em defesa da população afro-brasileira e contra a discriminação racial; passaram a alegar o perigo do “racismo às avessas”. Expulsaram os próprios fundadores do Comitê, exigindo deles uma “autocrítica” pública. Não tendo mais razão para existir, o Comitê logo se desintegrou. O escritor negro Raymundo Souza Dantas, que mais tarde seria nomeado embaixador do Brasil em Gana, declarou publicamente que foi enviado ao Comitê com o propósito de levar os negros para o Partido Comunista (1968, p. 49-50; Nascimento, A., 1976, p. 29-30). Mais tarde, Souza Dantas abandonaria as fileiras do Partido Comunista.

A esquerda, em resumo, aceitou com entusiasmo um Comitê Afro-Brasileiro para seus fins políticos, mas rejeitou-o como “racista” quando o Comitê tratou de lograr as finalidades para as quais havia sido criado. Esse episódio marcou profundamente a natureza do relacionamento entre a esquerda marxista e o movimento afro-brasileiro. O argumento do perigo de divisão da classe operária e a alegação de que existe apenas a questão “social”, e não uma questão “racial”, criavam, até muito recentemente, obstáculos à construção de alianças com a esquerda. Quando tais alianças se formam, há ainda a necessidade de evitar que sejam caracterizadas pela subordinação da questão racial às prioridades “sociais”.

Pouco depois do episódio do Comitê, houve a tentativa de fundar um departamento para assuntos do negro no Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) do então estado da Guanabara. A idéia da criação de um grupo negro com autonomia em um partido político, inteiramente

A Convenção Nacional do Negro e a Constituinte de 1946

Em 1945, o TEN organizou a Convenção Nacional do Negro Brasileiro, que teve sua primeira reunião nacional em São Paulo e a segunda, em 1946, no Rio de Janeiro. A liderança do Teatro Experimental do Negro ficou consignada como majoritária entre os que participaram da organização do evento: Abdias Nascimento, Aguinaldo Camargo, Geraldo Campos de Oliveira, José Pompílio da Hora, Ruth de Souza e Sebastião Rodrigues Alves.

A Convenção Nacional do Negro Brasileiro reuniu diversas organizações do movimento negro. Em São Paulo, participaram entre quatrocentas e quinhentas pessoas; no Rio, mais de duzentas. No fim das deliberações, a assembléia votou e lançou um “Manifesto à nação brasileira” (Nascimento, A., 1968b, p. 59-61), dirigido aos “patrícios negros”, que, entre outras coisas, afirma:

[...] é mister, antes de mais nada, nos compenetrarmos, cada vez mais, de que devemos estar unidos a todo preço, de que devemos ter o desassombro de ser, antes de tudo, negros, e como tais os únicos responsáveis por nossos destinos, sem consentir que os mesmos sejam tutelados ou patrocinados por quem quer que seja.

Não precisamos mais de consultar a ninguém para concluirmos da legitimidade dos nossos direitos, da realidade angustiosa de nossa situação e do acumplicimento de várias fôrças interessadas em nos menosprezar e em condicionar, mesmo, até o nosso desaparecimento!

O Manifesto conclamava os negros à unidade em torno de seis reivindicações concretas, a seguir (Nascimento, A., 1968b, p. 59-61).

1. Que se torne explícita na Constituição de nosso País a referência à origem étnica do povo brasileiro, constituído das três raças fundamentais: a indígena, a negra e a branca.
2. Que se torne matéria de lei, na forma de crime de lesa-pátria, o preconceito de côr e de raça.
3. Que se torne matéria de lei penal o crime praticado nas bases do preceito acima, tanto nas empresas de caráter particular como nas sociedades civis e nas instituições de ordem pública e particular.
4. Enquanto não fôr tornado gratuito o ensino em todos os graus, sejam admitidos brasileiros negros, como pensionistas do Estado, em todos os estabelecimentos particulares e oficiais de ensino secundário e superior do País, inclusive nos estabelecimentos militares.
5. Isenção de impostos e taxas, tanto federais como estaduais e municipais, a todos os brasileiros que desejarem estabelecer-se com qualquer ramo comercial, industrial e agrícola, com o capital não superior a Cr\$ 20.000,00.
6. Considerar como problema urgente a adoção de medidas governamentais visando à elevação do nível econômico, cultural e social dos brasileiros.

O Manifesto foi enviado a todos os partidos políticos, e a Convenção recebeu cartas de apoio dos representantes da União Democrática Nacional, do Partido Social Democrático e do dirigente do Partido Comunista, Luís Carlos Prestes. O senador Hamilton Nogueira, com base no Manifesto, propôs na Assembléia Nacional Constituinte de 1946 uma medida que, se aprovada, teria integrado a proibição da discriminação racial na Constituição do país. Nessa

altura, a posição do Partido Comunista se concretizou: Claudino José da Silva, o único representante negro na Assembléia, deputado federal do Partido Comunista, fez um discurso de oposição à medida. A alegação sob a qual o Partido Comunista agora se opunha à medida era de que ela viria “restringir o sentido mais amplo da democracia” constitucional. Mais tarde, o deputado Claudino José da Silva haveria de confessar, numa assembléia da Convenção no Rio, que agiu sob estritas ordens do partido, sendo ele pessoalmente a favor da proposta (Nascimento, A., 1976, p. 33-5). Efetivamente, no dia 13 de maio de 1946 o deputado havia se pronunciado a favor da adoção de dispositivo nesse sentido (*Annaes da Assembléia Constituinte*, 3, sessão XXV, 14 mar. 1946, p. 409).

A gênese da “Lei Afonso Arinos”

Também foi invocada contra a medida constitucional a “falta de exemplos concretos” para fundamentá-la. A discriminação diária contra o negro, banido de teatros, boates, barbearias, clubes, escolas e empregos, bem como do processo político, não era suficiente – inclusive porque, sendo normal e comum, não merecia comentário na grande imprensa. Um ano depois, a antropóloga negra norte-americana Irene Diggs foi barrada no Hotel Serrador no Rio. Esse “exemplo” mereceu alguma atenção na imprensa e, portanto, na sociedade brasileira. Outro “exemplo” surgiu em 1949, quatro anos após a divulgação do Manifesto, quando um grupo de atores do Teatro Experimental do Negro foi barrado numa festa no Hotel Glória, apesar de apresentar convites da Sociedade Brasileira de Artistas, promotora do baile, e do dono do hotel (Nascimento, 1968b, p. 27, 58-9). Mas só em 1950, quando a coreógrafa norte-americana Katherine Dunham e a cantora lírica Marian Anderson foram discriminadas no Hotel Esplanada em São Paulo, setores da elite política nacional começaram a reconhecer a existência de “exemplos concretos”. Foi ressuscitada, então, a proposta da Convenção Nacional do Negro, publicada cinco anos antes, sem que sua autoria fosse, no entanto, creditada à Convenção. Apresentado o projeto à Câmara dos Deputados, a medida passou no Congresso batizada agora de “Lei Afonso Arinos”, dispositivo que pouco contribuiu para impedir a discriminação racial.

Ao justificar o projeto que apresentava, o deputado Afonso Arinos fez referência ao caso de Katherine Dunham como “exemplo” de discriminação racial (Arinos Filho, 1999, p. 144). Mais tarde, o parlamentar aparentemente invocou um incidente envolvendo um empregado seu. Entretanto, ficou evidente para todos os que acompanhavam o assunto, inclusive pela imprensa, que o deputado estava retomando o teor da proposta não aprovada pela Constituinte de 1946. Dada a posição do deputado contra as associações negras, que julgava racistas, é previsível o fato de ele não ter citado incidentes em que tais organizações tivessem papel destacado, inclusive para não dar visibilidade a elas. Trata-se de mais uma das formas de

escamotear a agência afro-brasileira: atribuir suas conquistas a líderes brancos da sociedade dominante, num hábito que poderia ser chamado de “síndrome Princesa Isabel”. Além disso, o crédito dessas conquistas fica, em muitas ocasiões, com pessoas que hostilizam o movimento social anti-racista, como era o caso do deputado Afonso Arinos. Este, no mesmo ano da aprovação da lei, declarava em entrevista publicada no jornal carioca *Última Hora* (14 dez. 1951):

Já tive ocasião de manifestar-me sobre esse aspecto particular do problema racial [...] opinando se conviria ou não que se oficializassem entidades ou associações próprias de negros. Por ocasião dos debates do meu projeto, procurei mostrar o lado pernicioso dessa congregação, a cujo espírito o projeto se oporia, na sua preocupação de estabelecer bases mais positivas para a integração do elemento negro na vida social brasileira. [...] o empenho em instituir entidades dos homens de cor é o reverso da medalha, pois será, em última análise, manifestação de racismo negro.

Outro porta-voz da teoria da “democracia racial”, o então deputado Gilberto Freyre (“Declara o deputado Gilberto Freyre: dois racismos despontam no Brasil”, *Tribuna da Imprensa*, 19 jul. 1950) comentou logo após o episódio em que o Hotel Esplanada recusou hospedagem à bailarina e coreógrafa norte-americana Katherine Dunham:

É evidente que dois racismos estão repontando no Brasil, como rivais: o “racismo” de arianistas que, em geral, sofrem a pressão da atual supremacia de padrões anglo-saxônicos sobre meio mundo e o “racismo” dos que, para fins políticos ou partidários, pretendem opor a esse racismo de “arianistas” o de um negro brasileiro caricaturado do norte-americano. Este segundo “racismo” é, de modo geral, animado por indivíduos que sofrem, no Brasil, a pressão da mística comunista, nem sempre fácil de separar do poder de uma Rússia como a de Stalin, tão imperial como os Estados Unidos.

Chega a soar irônica a identificação do “racismo negro” com o comunismo, visto que os movimentos negros vinham sendo alvo de acusações de racismo lançadas contra eles por comunistas e intelectuais da esquerda liberal.

Outros movimentos (1950-1960)

Reiterando que nosso relato não cultiva a pretensão de apresentar um compêndio exaustivo, mas apenas um apanhado ilustrativo de algumas das entidades que compunham o movimento social afro-brasileiro, prosseguimos às décadas de 1950 e 1960. Nesse período, a Associação Cultural do Negro, fundada numa convenção realizada em São Paulo em 1956, teve como forças inspiradoras de sua criação José de Assis Barbosa, José Correia Leite, Geraldo Campos de Oliveira, Américo dos Santos, Américo Orlando, Roque da Silva, Adélio Alves, Otávio Tavares e Nestor Silva. Henrique Antunes Cunha presidiu, entre 1963 e 1964, essa Associação cujo principal legado talvez tenha sido as obras literárias de seus *Cadernos de Cultura*.

Em 1958, foi fundado *O Mutirão*, órgão do departamento estudantil da Associação Cultural do Negro, dirigido por Gerson F. de Brito. *O Novo Horizonte*, dirigido por Ovídio P.

dos Santos, continuava sendo publicado, com reportagens sobre a África e outros aspectos da cena africana internacional. Outro jornal, o *Hífen*, publicação do clube Elite, noticiava entre outras coisas os resultados de estudos sobre a discriminação e o preconceito racial no Brasil.

Em 1957, a Associação Cultural do Negro publicou o livro *Quinze poemas negros*, de Carlos de Assumpção e Oswaldo de Camargo. O poema de Assumpção intitulado “Protesto”, do qual transcrevemos um pequeno trecho a seguir, marca o teor dessa literatura negra. Foi publicado pela primeira vez em 1954, no jornal *O Novo Horizonte*, após uma leitura pelo autor durante a Semana Paulista da Abolição, organizada por Geraldo Campos de Oliveira. Segundo Aristides Barbosa (Quilombhoje, 1998, p. 29-33), a partir daquela leitura o poema passou a ser uma espécie de lema e símbolo do movimento afro-brasileiro no eixo Rio de Janeiro–São Paulo.

PROTESTO

Carlos de Assumpção (1982, p. 41-9)

Mesmo que voltem as costas
às minhas palavras de fogo,
não pararei de gritar,
não pararei,
não pararei de gritar.
Senhores!
Eu fui enviado ao mundo
para protestar,
mentiras, ouropéis, nada,
nada me fará calar. [...]
Senhores!
O sangue de meus avós
que corre nas minhas veias
são gritos de rebeldia.

Atividades da mulher negra

Duas organizações de mulheres negras se estabeleceram em 1950, patrocinadas pelo Teatro Experimental do Negro. Maria de Lourdes Vale Nascimento, autora da coluna feminina no *Quilombo*, fundou em 18 de maio de 1950 o Conselho Nacional das Mulheres Negras. Essa organização se propunha a oferecer serviços sociais à comunidade negra, ajudando na solução de problemas e necessidades básicas como a obtenção de certificados de nascimento, carteiras de trabalho e serviços legais. Seus objetivos também incluíam cursos de alfabetização e de educação primária para crianças e adultos, em colaboração com o Centro de Recuperação e Habilitação do Rio de Janeiro. Outra entidade, em cooperação com o Conselho, estava sob a responsabilidade de Elza de Souza: a Associação das Empregadas Domésticas, estabelecida em 10 de maio do mesmo ano. Arinda Serafim e Elza de Souza lideravam a Associação, que se organizava no sentido de manter sua independência da orientação paternalista das

organizações convencionais de beneficência.¹⁰ Outra organização fundada pelas mulheres foi o Ballet Infantil do TEN, que teve sua aula inaugural dada por Katherine Dunham, em 1950.¹¹

Assessora e advogada da Associação das Empregadas Domésticas e do Conselho Nacional das Mulheres Negras, Guiomar Ferreira de Mattos atuava na pesquisa e divulgação da necessidade de organização e regulamentação da profissão da doméstica. Também estudava os efeitos perniciosos da educação racista sobre a criança negra, tendo publicado em 1954 um ensaio sobre o tema. Marietta Campos atuava na esfera política negra dessa época e nunca abandonou seu compromisso com as preocupações e aspirações do povo negro. Mais tarde Marietta se casou com Léon Gontran Damas, o poeta guianês co-fundador do movimento poético de língua francesa *Négritude*. A coreógrafa Mercedes Baptista, pesquisadora e intérprete artística da tradição africana na dança brasileira, iniciou sua carreira no Teatro Experimental do Negro. Até hoje continua atuando, conforme registra Paulo Melgaço da Silva Júnior em seu livro *Mercedes Baptista: a criação da identidade negra na dança*. Léa Garcia, artista de densa expressão poética cuja carreira marcou um compromisso firme e explícito com o movimento social afro-brasileiro, estava entre as principais atrizes do TEN. Da mesma forma, Ruth de Souza iniciou sua carreira artística no TEN e Maria d'Aparecida Marques, cantora clássica de renome internacional, recebeu seus primeiros estímulos e apoio no TEN.

O 1º Congresso do Negro Brasileiro (1950)

Às vésperas da partida do antropólogo Arthur Ramos para Paris – onde, na qualidade de chefe da divisão de pesquisa da Unesco, deflagraria a decisão daquele organismo de realizar um grande ciclo de pesquisas sobre a questão das relações raciais, tendo o Brasil como foco central –, realizou-se no Rio de Janeiro, de 9 a 13 de maio de 1949, a Conferência Nacional do Negro. Tratava-se de uma reunião preparatória do 1º Congresso do Negro Brasileiro. Convidado pela comissão organizadora, Arthur Ramos proferiu uma palestra na sessão de encerramento da Conferência. Foi a última aparição pública do cientista antes de seguir para Paris, onde pouco mais tarde viria a falecer, ainda no início da articulação e concretização do referido projeto de pesquisa.

A Convenção se anunciava como um evento de cunho popular, em contraste com eventos de natureza acadêmico-científica como os Congressos Afro-Brasileiros de Recife (1934) e Salvador (1937), em que o negro figurava como objeto de estudo. Ao mesmo tempo, a organização da Convenção mantinha o diálogo com setores acadêmicos. Na sessão de abertura no Rio de Janeiro, o sociólogo Thales de Azevedo proferiu a conferência principal.

A crítica dos intelectuais do TEN ao procedimento de estudiosos e às pesquisas que tomavam o negro como objeto de estudo centrava-se no fato de que tais estudos deixavam de examinar os problemas concretos do negro como ser humano e concentravam-se nos aspectos

“exóticos” de sua cultura. A indiferença dos cientistas às realidades emergentes do racismo e ao negro como ser humano fora denunciada por um cidadão negro anônimo no plenário do 2º Congresso Afro-Brasileiro, em 1937. As palavras desse ilustre afro-baiano foram transcritas por Pierson (1967, p. 223):

O Congresso Afro-Brasileiro deveria assinalar como é lamentável a condição do negro no Brasil.

O Congresso Afro-Brasileiro deveria dizer ao negro que o linchamento social é pior do que o linchamento físico.

O Congresso Afro-Brasileiro deveria quebrar as algemas da opressão.

O Congresso Afro-Brasileiro deveria dizer ao negro que ele está morrendo de tuberculose, do trabalho pesado, de carregar fardos e de tristeza.

O Congresso Afro-Brasileiro deveria lembrar ao negro que ele é selecionado para as mais baixas ocupações.

O Congresso Afro-Brasileiro deveria perguntar ao negro quanto tempo ele quer ainda ser escravo.

O anonimato dessa pessoa, identificada no livro apenas como um “preto baiano”, tem como efeito contribuir para o processo de manutenção da invisibilidade do negro em sua condição de agente ou protagonista histórico, fato que independe da intenção do pesquisador. Para os ativistas do TEN, fazia-se necessária uma resposta a esse procedimento científico, e ela precisava ser articulada pelo negro organizado, sujeito de seu destino.

O Teatro Experimental do Negro se propunha promover um encontro entre intelectuais, pesquisadores e acadêmicos, de um lado, e militantes do movimento social afro-brasileiro, do outro, no intuito de formular ações em benefício da população afrodescendente. Seria uma aliança subsidiada pelo conhecimento científico, mas com o principal objetivo voltado para atitudes e ações concretas, não se limitando às cogitações teóricas desligadas da problemática viva do negro brasileiro: “A Conferência vai fazer o levantamento das aspirações do negro por meio de investigações procedidas no Distrito Federal e nos Estados, ouvindo não somente os estudiosos, mas principalmente os líderes e associações de gente de cor e próprio povo” (editorial “A Conferência Nacional do Negro”, *Quilombo*, n. 2, maio 1949, p. 1). Uma espécie de meta implícita subjacente a declarações desse teor era informar a consciência popular a respeito do caráter etnocentrista da linha de investigação antropológica e sociológica que focalizava o negro como espetáculo ou objeto de estudo. Essa linha de pesquisa, para o TEN, se fazia representar sobretudo nos Congressos Afro-Brasileiros da década anterior. Aliás, a Conferência do TEN foi uma espécie de resposta concreta e simbólica às questões e críticas do anônimo afro-baiano que registrou seu protesto ao Congresso Afro-Brasileiro de 1937. Dessa vez, era o próprio afrodescendente organizado que se reuniria para definir e tratar os assuntos de seu interesse, mantendo-se aberto à aliança com os estudiosos, porém na condição de agente, e não de objeto de estudos.

Diversos estudiosos atenderam à convocação do TEN, inclusive o sociólogo francês Roger Bastide, que enviou um trabalho escrito. O evento contou com representações de várias regiões do país: Bahia, São Paulo, Minas Gerais, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul. Entre as

entidades representadas estavam União dos Homens de Cor, União Cultural dos Homens de Cor, Federação dos Morros, Floresta Aurora, Turma Alviverde (Juiz de Fora) e Grêmio Cruz e Souza (Juiz de Fora) (Nascimento, A., 1968b, p. 41-3).

Os conferencistas incluíam Aguinaldo Camargo, Sebastião Rodrigues Alves, Ironides Rodrigues, Guiomar Ferreira de Mattos, Elza Soares Ribeiro, Mercedes Batista, Nilza Conceição e Maria Manhães, uma das raras médicas negras do país, que atuava no Departamento Nacional da Criança. Uma pequena amostra de exemplos dará uma noção dos tópicos abordados. Consistente com a observação feita em relação aos outros movimentos tratados neste capítulo, a grande maioria das teses e discussões versava sobre a questão da educação. Arinda Serafim, que fazia parte do grupo original de fundadores do TEN e criou a Associação das Empregadas Domésticas, falou sobre a necessidade de organização de sua classe profissional. Maria de Lourdes Vale Nascimento apresentou uma análise da necessidade do desenvolvimento de abordagens educativas específicas capazes de atender aos problemas sociais e psíquicos da prostituição historicamente imposta à mulher negra. José Cláudio Nascimento, fundador das escolas José do Patrocínio e 13 de Maio, nas comunidades de Parque Arara e Morro da Favela, falou sobre a alfabetização. Haroldo Costa, líder dos estudantes secundários na época, tratou da discriminação racial nas escolas. Sebastião Rodrigues Alves, fundador da Cruzada Afro-Brasileira de Alfabetização, sugeriu a concentração de energias do movimento negro no campo do ensino para adultos e crianças favelados (“Conferência Nacional do Negro”, *Quilombo*, v. 2, n. 5, jan. 1950, p. 6-7).

A Conferência elegeu um comitê organizador do 1º Congresso do Negro Brasileiro (“1º Congresso do Negro Brasileiro”, *Quilombo*, v. 2, n. 6, fev. 1950, p. 10), cujos objetivos foram nitidamente articulados no jornal *Quilombo*.¹² Renunciando a qualquer ligação com os Congressos Afro-Brasileiros, caracterizados como “distantes da cooperação e da participação popular” (“1º Congresso do Negro Brasileiro”, *Quilombo*, v. 2, n. 6, fev. 1950, p. 3),

O 1º Congresso do Negro pretende dar uma ênfase toda especial aos problemas práticos e atuais da vida da nossa gente. Sempre que se estudou o negro, foi com o propósito evidente ou a intenção mal disfarçada de considerá-lo um ser distante, quase morto, ou já mesmo empalhado como peça de museu. Por isso mesmo o Congresso dará uma importância secundária, por exemplo, às questões etnológicas, e menos palpitantes, interessando menos saber qual seja o índice cefálico do negro, ou se Zumbi suicidou-se realmente ou não, do que indagar quais os meios que poderemos lançar mão para organizar associações e instituições que possam oferecer oportunidades para a gente de cor se elevar na sociedade. (Abdias Nascimento, “1º Congresso do Negro Brasileiro”, editorial, *Quilombo*, v. 2, n. 5, jan. 1950, p. 1)

A crítica do TEN às tradicionais abordagens científicas do “negro como espetáculo” tornou-se, como veremos adiante, um pivô em torno do qual se mobilizaram animadas discussões. Abdias Nascimento afirmava que, com o 1º Congresso do Negro Brasileiro,

[...] os brasileiros de cor tomam a iniciativa de reabrir os estudos, as pesquisas e as discussões levantadas por vários intelectuais, principalmente pelos promotores dos 1º e 2º Congressos Afro-Brasileiros do Recife e da Bahia,

respectivamente, já agora não apenas com a preocupação estritamente científica, porém aliando à face acadêmica do conclave o senso dinâmico e normativo que conduz a resultados práticos. [...] *O negro passa da condição de matéria-prima de estudiosos para a de modelador da sua própria conduta, do seu próprio destino.* (“Inaugurando o Congresso do Negro”, editorial, *Quilombo*, v. 2, n. 10, jun.-jul. 1950, p. 1; “1º Congresso do Negro Brasileiro”, editorial, *Quilombo*, v. 2, n. 5, p. 1) [Grifos meus]

Vale a pena examinar detalhadamente o decorrer dos procedimentos do 1º Congresso do Negro Brasileiro, pois sua dinâmica ilustra a complexidade das relações entre academia, ideologia e militância. Uma corrente de pensamento se fez notar no Congresso, representada na coordenação do etnólogo Edison Carneiro e na participação do antropólogo Darcy Ribeiro e do sociólogo L. A. da Costa Pinto. Nenhum desses últimos dois cientistas sociais havia produzido trabalhos significativos no campo dos estudos “do negro”. Ribeiro pesquisava o índio. Costa Pinto, autor de uma obra controvertida na sociologia¹³, havia acompanhado as gestões de Arthur Ramos à frente do projeto da Unesco de realizar uma grande pesquisa sobre relações raciais. Com o falecimento inesperado do mestre Arthur Ramos, Costa Pinto almejava uma participação mais ativa nesse processo; desejava substituir Arthur Ramos nas referidas gestões.

Esse grupo, de orientação teórica marxista, procurava dar um rumo acadêmico ao Congresso, já que, para eles, o negro não teria legítimas reivindicações políticas ou sociais específicas. Edison Carneiro exemplificava essa postura ao afirmar que a idéia da organização política na comunidade negra significava “importar a solução norte-americana” e que a noção da cultura negra ou africana no Brasil moderno constituía um saudosismo ilusório (Nascimento, A., 1968b, p. 44; 1968a, p. 83-4). Costa Pinto inscreveu em seu livro *O negro no Rio de Janeiro* (1953) essa mesma postura ideológica, camuflada na roupagem da objetividade científica e da metodologia sociológica. Baseando-se em suposto procedimento científico, atribuiu aos movimentos negros uma “falsa consciência” diante da discriminação de cor, pois na verdade esta resultava da natureza das estruturas econômicas e, portanto, exigia uma consciência de classe operária, e não de gente de cor. Costa Pinto (1953, p. 270-8, 284, 332-3) caracterizava o movimento social afro-brasileiro – inclusive o próprio Congresso do qual participava – como promotor de um perigoso “racismo às avessas”. Entretanto, apenas mais tarde ele assumiria tais posições. Na época do Congresso, participava do Comitê de Raças da Unesco e estava interessado no apoio que o Congresso poderia manifestar publicamente ao projeto de pesquisa sobre relações raciais. Então, Costa Pinto manteve naquele momento uma postura de aliado do movimento social afro-brasileiro, postura que renegaria com veemência ao publicar os resultados da pesquisa que realizava. Ele mesmo afirma que nessa pesquisa, trabalho que lhe coube no projeto financiado pela Unesco, a peça fundamental de sua metodologia foi a sua participação no 1º Congresso do Negro Brasileiro (Costa Pinto, 1953, p. 37-9, n. 2, 40-1¹⁴).

Outra corrente ativa no Congresso foi o grupo de intelectuais negros que propugnava por um enfoque crítico porém independente da “linha correta” ideológica e capaz de dar suporte à articulação pelo movimento social de seus próprios rumos. Guerreiro Ramos (1957, 1958), por exemplo, mais tarde articulava uma crítica original e profunda não apenas ao reducionismo econômico do enfoque exclusivo no conflito de classes como também à pretensa “objetividade científica” como postura ideológica em si mesma. Essa corrente de intelectuais ligava-se ao segmento majoritário de participantes do Congresso, que propunha tratar do que definia como as necessidades específicas, sociais, políticas e culturais da população negra. Aguinaldo Camargo, Abdias Nascimento, Sebastião Rodrigues Alves, Ironides Rodrigues, Guiomar Ferreira de Mattos, Arinda Serafim e Maria de Lourdes Nascimento estavam entre os porta-vozes dessa corrente.

Até a sessão de encerramento, permaneceram latentes essas divergências. Os debates focalizaram vários temas: um trabalho da dra. Guiomar Ferreira de Mattos particularizou a necessidade de regulamentação e organização das empregadas domésticas, tópico para o qual surgiram sugestões de vários tipos; houve propostas de métodos para campanhas de alfabetização e ensino na comunidade negra, sobretudo nas favelas; foram apresentadas teses de natureza diversa sobre as manifestações do racismo em diferentes partes do Brasil. O registro taquigráfico dos debates retrata a ativa participação de pessoas procedentes de todos os setores da população afrodescendente do país, desde operários humildes até profissionais liberais instruídos, somando, durante cada uma das várias sessões, entre duzentas e trezentas pessoas.

A assembléia plenária do Congresso elaborou uma “Declaração de princípios”, aprovada por votação unânime. Para apreciar os acontecimentos posteriores, é preciso conhecer seu texto, a seguir:

Os Negros Brasileiros, reunidos no seu primeiro Congresso de âmbito nacional, promovido pelo Teatro Experimental do Negro, identificados com os destinos de sua Pátria, em todas as suas vicissitudes, como elemento integrante e solidário do povo, e no desejo de se unirem cada vez mais nesse todo de que são parte, declaram:

O abandono a que foi relegada depois da abolição e a estrutura econômica e social do País são as causas principais das atuais dificuldades da camada de cor da nossa população. Os problemas do negro são apenas um aspecto particular do problema geral do povo brasileiro, e que não será possível separá-los sem quebra da verdade histórica e sociológica. Desta maneira, a fim de remediar tal situação, considera este Congresso necessários o desenvolvimento do espírito associativo da gente de cor, a ampliação da facilidade de instrução e de educação técnica, profissional e artística, a proteção à saúde do povo e, em geral, a garantia de oportunidades iguais para todos na base da aptidão e da capacidade de cada qual.

O Congresso recomenda, especialmente:

- a. O estímulo ao estudo das reminiscências africanas no País bem como dos meios de remoção das dificuldades dos brasileiros de cor e a formação de Institutos de Pesquisas, públicos e particulares, com esse objetivo.

- b. A defesa vigilante da sadia tradição nacional de igualdade entre os grupos que constituem a nossa população.
- c. A utilização de meios indiretos de reeducação e de desrecalcamento em massa e de transformação de atitudes, tais como o teatro, o cinema, a literatura e outras artes, os concursos de beleza e técnicas de sociatria.
- d. A realização periódica de Congressos Culturais e Científicos de âmbito internacional, nacional e regional.
- e. A inclusão de homens de cor nas listas de candidatos das agremiações partidárias, a fim de desenvolver sua capacidade política e formar líderes esclarecidos, que possam traduzir, em formas ajustadas às tradições nacionais, as reivindicações das massas de cor.
- f. A cooperação do governo, através de medidas eficazes, contra os restos de discriminação de cor ainda existentes em algumas repartições sociais.
- g. O estudo, pela Unesco, das tentativas bem-sucedidas de solução efetiva dos problemas de raças, com o objetivo de prestigiá-las e recomendá-las aos países em que tais problemas existam.
- h. A realização, pela Unesco, de um Congresso Internacional de Relações de Raças, em data tão próxima quanto possível.

O Congresso condena, veementemente, considerando ameaças à tranqüilidade da família brasileira:

- a. A exploração política da discriminação da cor.
- b. As associações de cidadãos brancos ou negros, organizadas sob o critério do exclusivismo racial.
- c. O messianismo racial e a proclamação da raça como critério de ação ou como fator de superioridade ou inferioridade física, intelectual ou moral entre os homens.
- d. Os processos violentos de tratamento dos problemas suscitados pelas relações interétnicas.

Para a boa execução destas medidas, torna-se necessária a vigência das liberdades públicas asseguradas pela Constituição. E, para vencer o despreparo com que as massas negras foram introduzidas na vida republicana depois da Abolição e dar-lhes os estilos de comportamento do cidadão numa democracia, recomenda este Congresso o apoio oficial e público a todas as iniciativas e entidades que visem adestrar os brasileiros de cor para a maior, mais rica e mais ativa participação na vida nacional. (Nascimento, A., 1968b, p. 293-4)

O caráter da orientação que emerge desse documento é inequívoco: trata-se de uma posição integracionista, rejeitando explícita e repetidamente qualquer sugestão de “separatismo racial”. Ao mesmo tempo, o documento deixa clara a necessidade de realizar uma verdadeira integração do negro na sociedade brasileira e melhorar as condições de vida do povo como um todo. Sobressai nesse documento o envolvimento com as pressões do tabu que cercava a hipótese de trabalhar a favor de uma efetiva integração do negro na sociedade vigente, tabu baseado no temor do “racismo às avessas”. A declaração repetidamente pede desculpas de si mesma, chegando a dar mais ênfase à rejeição dos imaginários perigos do racismo negro e à possível exploração política da questão que às medidas concretas de ação anti-racista. Apesar da evidência de discriminação apresentada nos trabalhos dos congressistas, a declaração cuidadosamente omite o racismo como instrumento ou fator de dominação. Esse detalhe pode ser interpretado como reflexo do difuso efeito da ideologia da democracia racial, ilustrando por que esta pode ser caracterizada como um racismo “mais sutil e mais cruel que o praticado nos Estados Unidos, porque não permite qualquer oportunidade de defesa à vítima” (Nascimento, A., 1968b, p. 27). Também pode ser visto como expressão de certa autocensura como estratégia política, pois a vigência da teoria de “democracia racial” com sua força de tabu ditava que não se incorresse no erro político de contradizê-la de forma aberta ou “radical”.

Após o encerramento da pauta e a adoção da declaração transcrita, o grupo científico-acadêmico apresentou uma segunda declaração, proclamando que se isentava do que percebia como implicações racistas no texto da Declaração Final aprovada pela assembléia. A transcrição taquigráfica dos debates (Nascimento, A., 1968b, p. 285-94) evidencia a perplexidade que tomou conta da grande maioria da assembléia. Diante do teor da Declaração Final, o aparecimento desse segundo documento revelava, a muitos participantes, não apenas a atitude paternalista do grupo de cientistas ao assumir o direito de julgar a democrática manifestação da plenária, como também a tendenciosidade ideológica de uma posição presumidamente esquerdista que julgava a Declaração Final, com toda sua timidez, como separatista e capaz de desagregar a unidade do povo brasileiro. O aplauso foi longo e intenso quando Aguinaldo Camargo falou sobre a fundamentação histórica da suspeita, levantada por Sebastião Rodrigues Alves, de que houvesse “qualquer coisa de subterrâneo” no aparecimento da segunda declaração (Nascimento, A., 1968b, p. 290-1):

Srs. Congressistas! É profundamente lamentável que na sessão solene de encerramento do 1º Congresso do Negro Brasileiro, onde todas as teses foram debatidas com a maior liberdade de pensamento, com os gestos mais francos, em que todos trabalhamos na mais ampla democracia, até a declaração final do Congresso, onde todas as ações foram perfeitamente focalizadas e assinadas por todos os membros, apareça agora como apêndice essa declaração. [...] Sempre condenamos o racismo político que é uma questão morta. De vez que foi levantado o caso de que existe algo de subterrâneo no Congresso, quero fazer uma análise. Quando se fundou o Comitê Democrático Afro-Brasileiro apareceram elementos subterrâneos. Quando fundamos a Convenção Nacional do Negro Brasileiro, em São Paulo, lá estavam esses elementos. E agora, quando termina o nosso Congresso de forma tão brilhante, eis que nos surge à última hora essa declaração trazida por pessoa naturalmente menos avisada ou de comum acordo com os responsáveis por essa moção extemporânea. Quero afirmar muito seriamente e quero que conste dos Anais o seguinte: é que no movimento negro sempre apareceram elementos de última hora com moções do tipo da que acabamos de ver.

Quando o antropólogo Darcy Ribeiro tentou advogar a aceitação pela plenária da segunda declaração, a assembléia reagiu com um coletivo “Não apoiado! Não apoiado!”, três vezes durante sua pequena fala. Abdias Nascimento releu a “Declaração de princípios” e perguntou: “Ela merece fé da assembléia?” Obteve como resposta aplausos de aclamação. Após outras intervenções, a primeira declaração foi adotada por aclamação como documento oficial do Congresso (Nascimento, A., 1968b, p. 292).

Durante os trabalhos do Congresso, Guerreiro Ramos atendeu aos apelos de Costa Pinto, em sua postura de “aliado” do movimento, e apresentou uma proposta solicitando a realização pela Unesco de um estudo aprofundado de relações raciais em algum país da América Latina, “no intuito de identificar possibilidades de experiências positivas de convivência racial”. Sua moção pleiteava também a realização, sob o patrocínio daquele órgão, de um Congresso Internacional de Relações de Raça. Costa Pinto, que tinha interesse de que tais eventos fossem realizados no Brasil, fez a seguinte observação (*apud* Nascimento, A., 1968b, p. 158-9) a respeito da proposta de Guerreiro Ramos:

Vem, pois, ao encontro dos interesses que na Unesco existem, a respeito de relações de raça no Brasil, essa proposta do Prof. Guerreiro Ramos, que, aprovada como espero por este Congresso, só irá reforçar os argumentos apresentados em Florença, de que o Brasil é o campo indicado para tais investigações.

A proposta foi aprovada pelo plenário do Congresso, dando respaldo à realização da pesquisa da Unesco. O projeto de pesquisa tornou-se realidade e propiciou uma série de trabalhos considerados obras clássicas sobre relações raciais (*inter alia* Bastide e Fernandes, 1959; Azevedo, 1955; Ribeiro, 1956), financiando inclusive o próprio trabalho de Costa Pinto. Este, publicado sob o título *O negro no Rio de Janeiro* (1953), passou para a história da sociologia como uma obra de referência sobre as relações raciais no Rio de Janeiro. Esse fato torna-se bastante irônico por duas razões. Primeira, o autor (Costa Pinto, 1953, p. 25-6, 28-30) ostenta uma postura de vanguarda em relação à noção do “negro como *espetáculo*”, frase que atribui a Sérgio Buarque de Holanda. Para construir essa pretensa inovação teórica, Costa Pinto apropria, como se fosse de sua autoria, a mesma crítica que os intelectuais do Teatro Experimental do Negro vinham elaborando muito antes, nos editoriais e artigos que citamos acima, à abordagem folclorista dos Congressos Afro-Brasileiros da década de 1930. Apesar de conhecer bem o jornal *Quilombo* e os textos de Abdias Nascimento e Guerreiro Ramos, com quem conviveu intensamente durante o período do Congresso e seus preparativos, em nenhum momento Costa Pinto se refere à articulação dessa crítica por intelectuais negros engajados na organização do 1º Congresso do Negro Brasileiro e eventos preparatórios. Aliás, em nenhum momento o sociólogo menciona que a liderança do Teatro Experimental do Negro organizou o Congresso. Esse evento parece brotar do nada, num processo de geração espontânea, ou então irromper da cabeça do próprio pesquisador.

O segundo motivo da ironia é que Costa Pinto (1953, p. 270-8, 284, 332-3) utiliza o aval da ciência para defender uma posição ideológica contrária à manifestação do Congresso, caracterizando como “falsa consciência” e “racismo às avessas” de uma “elite pequeno burguesa intelectualizada e pigmentada” as iniciativas e posições do movimento negro em geral e do Teatro Experimental do Negro em particular. Além disso, o empréstimo a Costa Pinto dos originais de grande parte dos anais do 1º Congresso do Negro Brasileiro, para utilização nessa pesquisa, resultou em sua perda definitiva (Nascimento, A., 1968b, p. 17; Nascimento, A., entrevista com a autora, 14 jun. 1996; Rodrigues Alves, entrevista com a autora, 20 jul. 1977). O livro *O negro revoltado*, organizado por Abdias Nascimento (1968b, 1982), que contém os anais do Congresso, apresenta lacunas importantes devido à falta desses documentos. Na listagem das teses e trabalhos apresentados está assinalada a ausência de um terço das teses, marcadas com asterisco como “trabalhos extraviados” (Nascimento, A., 1968b, p. 71-2). Em particular, o registro da sessão solene de encerramento fica bastante prejudicado pela ausência de várias contribuições escritas, lidas na sessão, que não são reproduzidas no livro por terem sido extraviadas.

Guerreiro Ramos e outros intelectuais negros dirigiram-se à Unesco, publicamente e por telegrama, assinalando a tendenciosidade da pesquisa por ela financiada no Rio de Janeiro e destacando a diferença entre os procedimentos utilizados nesse levantamento e nas outras pesquisas feitas, por exemplo, em São Paulo.¹⁵ O conteúdo da mensagem dirigida à Unesco foi divulgado numa conferência realizada na Associação Brasileira da Imprensa, quando Sebastião Rodrigues Alves assinalou as atitudes manipuladoras de certos pesquisadores do projeto em sua relação com o movimento social, concluindo que “os ‘cientistas’ e ‘estudiosos’ têm procurado transformar nosso trabalho em arapuca ideológica” (*apud* Nascimento, A., 1968b, p. 16-7). Talvez a mais eloqüente expressão da natureza de abordagem científica de Costa Pinto, bem como de sua relação com o movimento negro, seja sua resposta, publicada em importante diário carioca da época: “Duvido que haja biólogo que depois de estudar, digamos, um micróbio, tenha visto esse micróbio tomar da pena e vir a público escrever sandices a respeito do estudo do qual ele participou como material de laboratório” (Costa Pinto, “Ciência social e ideologia racial – esclarecendo intencionais obscuridades”, *O Jornal*, Rio de Janeiro, 10 jul. 1954, p. 2).

AGÊNCIA HISTÓRICA E REFLEXÕES TEÓRICAS

A afirmação de Costa Pinto remete a algumas formas pelas quais se constrói e reproduz a invisibilidade da agência histórica do afro-brasileiro. Os intelectuais negros interrogavam a postura metodológica que partia de uma posição estruturalista marxista e impunha ao movimento social estudado as expectativas geradas por essa abordagem. Ademais, essa postura metodológica assumia a prerrogativa de formular julgamentos de valor a respeito do movimento social, também de acordo com tais expectativas. O autor, com o endosso da academia, alçava esse procedimento ao patamar de um exercício de “objetividade científica”, e a obra passava a prevalecer como referência sobre o assunto.

Semelhantes considerações vêm à tona em relação à Frente Negra Brasileira e seus antecedentes. Creio que tenha sido um entrave à sua compreensão a dificuldade dos pesquisadores e observadores, em função dos padrões ideológicos de sua abordagem, em conciliar a posição monarquista de militantes frentenegrinos, como Arlindo Veiga dos Santos, com a posição de esquerda política que eles, os analistas, julgavam ser mais conveniente, correta ou coerente com os objetivos do movimento. Márcio Barbosa observa o mesmo fenômeno em sua introdução ao livro de depoimentos de líderes da Frente Negra (Quilombhoje, 1998). Esse fato evidencia a dificuldade analítica em reconhecer o preceito assinalado por Abdias Nascimento (1980, 2002), de acordo com o qual, para o afrodescendente que vive concretamente a exclusão com base em sua cor ou raça em sociedades multirraciais, a

primeira contradição social é a de raça, e não a de classe. A prioridade de luta diz respeito primeiro à questão da dignidade humana individual e coletiva diante da ideologia da supremacia branca, depois à posição social ou econômica. O discurso dos jornais da imprensa negra nos permite inferir que a massa dos participantes da Frente estava menos interessada no monarquismo do que na luta contra a discriminação racial. Por outro lado, as várias dissidências indicam que nem todos os que se engajavam nesse movimento compartilhavam as tendências direitistas de parte de sua liderança.

O estudo de Costa Pinto (1998 [1953]) é exemplar na prática de emitir opiniões e omitir dados relevantes, ou mesmo decisivos, em função de julgamentos subjetivos baseados na ótica marxista. Simulando relatar fatos, tece uma trama novelística em que, além de acusar as lideranças afrodescendentes de “racismo às avessas”, ironiza e manifesta seu desprezo diante do movimento social que estudou. No caso do TEN, a “análise” chega a constituir um exercício de desmoralização pessoal contra sua liderança. Ademais, no afã de “proletarizar” o afrodescendente brasileiro, o cientista ignora os fatos sociológicos, amplamente anunciados pelas organizações objeto de seu estudo, que indicavam a exclusão dessa população da classe operária durante o processo de formação da economia industrializada do Brasil. A razão da recusa do pesquisador em reconhecer esse aspecto é puramente ideológica: o fato documenta uma discriminação de cunho racial, e não de classe. A política de Estado que determinou a proibição da entrada no país dos “homens de cor” ao mesmo tempo que subsidiava a imigração maciça de europeus brancos não era motivada pela necessidade de importar mão-de-obra para a nascente economia industrial brasileira. Para isso, a mão de obra ex-escrava estava fartamente disponível. A política tinha um objetivo racial: embranquecer a população, “limpar o sangue” da mancha negra.

Essa recusa ideológica do fato histórico leva Costa Pinto a uma conclusão que constitui mais uma repetição da negação de legitimidade aos movimentos sociais oriundos de formas de opressão específicas como o racismo e o patriarcalismo, alegando que dividem a classe operária. Com base em sua pesquisa, todavia, arroga-se o autor à posição de arauto de uma nova visão sociológica que já estava sendo elaborada pelos intelectuais do Teatro Experimental do Negro desde sua fundação, visão essa que o pesquisador observou nos trabalhos da Conferência de 1949 e no Congresso de 1950. Apresentando a abordagem como se fosse criação sua, Costa Pinto se apropria, de forma bastante desonesta, da crítica ao convencional trato do “negro como espetáculo” ou objeto de pesquisa, e não como ser humano com demandas sociais legítimas.

Tal fato, por si só, não se reveste de maior importância. Mas essa obra ficou na literatura sociológica como referência obrigatória sobre o movimento negro e, assim, influenciou ou serviu de modelo a uma série de outras abordagens construídas com base em óticas semelhantes (Müller, 1988a, 1988b, 1988c, 1999; Mauês, 1997). Quando a Editora da

Universidade Federal do Rio de Janeiro reeditou, em 1998, o livro de Costa Pinto, este recebeu a chancela da academia no limiar do novo milênio. Aparentemente, ficou selado o destino do TEN de ver fixada, na história confeccionada pela sociologia, a sua imagem como uma agremiação de negros pequeno-burgueses racistas e “cativos de suas próprias contradições” (Müller, 1988a, p. 7). Assim sendo, prevalece a apropriação pelas elites brancas do conhecimento e do trabalho intelectual produzido por afrodescendentes. Os verdadeiros autores da crítica aos estudos do negro como objeto eram Abdias Nascimento e Guerreiro Ramos, ou melhor, o movimento social afro-brasileiro.

A versão de Costa Pinto não ficou sem resposta.¹⁶ Nessa discussão, o que está em jogo é mais que o destino do TEN. A controvérsia instiga uma reflexão sobre a natureza e as implicações epistemológicas do ponto de vista com base no qual fenômenos sociais e seus atores são tomados como “objeto” de estudo. Guerreiro Ramos dizia que certos “brancos” mestiçados do Nordeste tomavam o negro como objeto no intuito de dele se distanciar, reforçando sua própria identidade de *brancos virtuais*.¹⁷

Essa reflexão enseja uma consideração crítica da relação sujeito-objeto na ciência de forma geral. São questões que suscitaram e vêm suscitando discussões muito férteis – não apenas no Brasil –, intrincadas na articulação da crítica à razão moderna e na construção de novas abordagens como o pós-modernismo. Também nesse âmbito mais amplo, prevalece um processo de apropriação por intelectuais ocidentais do discurso e da produção intelectual oriundos dos movimentos sociais não-ocidentais, em particular o discurso anti-racista dos intelectuais africanos e afrodescendentes (Nascimento, E. L., 2003, p. 50-77, 82-99).

DOS ANOS DE CHUMBO PARA CÁ

Nas próximas linhas, apresentamos um esboço rápido de fatos ilustrativos da operação da agência histórica afro-brasileira no período de 1960 até 2001. Esse esboço está longe de representar um registro histórico exaustivo; seu objetivo é apenas introduzir o leitor a alguns dos fatos e tendências salientes na evolução do movimento social na segunda metade do século XX.

Aspectos internacionais

Em 1964, quando a ditadura militar tomou o poder no país, um de seus primeiros atos foi encarcerar o representante do Movimento Popular para a Libertação de Angola (MPLA), Lima Azevedo, e torturá-lo. Na qualidade de co-representante oficial brasileiro do MPLA, Abdias Nascimento apresentou o caso ao embaixador do Senegal Henri Senghor, que conseguiu negociar com as autoridades ditatoriais a liberdade de Lima Azevedo (Nascimento, A., 1976, p.

198). Na mesma época, a Unesco e o governo brasileiro patrocinaram um Seminário Internacional sobre a Cultura Africana, realizado no Rio de Janeiro. Coerente com sua tradição de exclusão racial, o Itamaraty negou ao negro brasileiro a oportunidade de representar a si mesmo, convocando para participar do Seminário os porta-vozes oficiais, brancos, da cultura negra. Entretanto, a posição afro-brasileira foi levada ao conhecimento do plenário. Atendendo aos apelos de Abdias Nascimento e Marietta Campos, o poeta Aimé Césaire, da Martinica, co-fundador do movimento poético da *Négritude* e então participante do Seminário, chamou a atenção dos presentes à reunião para a exclusão dos intelectuais negros brasileiros. Revelava-se precário um “anti-racismo” brasileiro que impedia o negro de articular naquele fórum seus próprios conceitos a respeito de sua vida e experiência. Quando, em 1966, o Brasil hospedou novamente um Seminário contra o Apartheid, o Racismo e o Colonialismo, em Brasília, recebendo ao mesmo tempo a visita oficial de um ministro do governo da África do Sul, o Teatro Experimental do Negro organizou um protesto público no Teatro Santa Rosa, no Rio de Janeiro.

Em 1964, o TEN havia organizado um curso de introdução ao teatro negro e às artes negras que atraiu mais de trezentas pessoas, sendo ministrado no auditório do Museu de Belas Artes do Rio de Janeiro. Entre os conferencistas do curso estavam Grande Otelo, Florestan Fernandes, Alceu Amoroso Lima, Thiers Martins Moreira, Raymundo Souza Dantas, Edison Carneiro, Nelson Pereira dos Santos e Abdias Nascimento (Nascimento, A., 1968b, p. 159-62). Outro curso de arte negra, também superlotado, acompanhou a inauguração do Museu de Arte Negra, em 1968. Esse curso teve a ativa participação de Ironides Rodrigues (Nascimento, A., 1976, p. 42-3). A natureza intrinsecamente política dessas atividades culturais e artísticas foi sublinhada em 1968, quando uma organização estudantil, o Centro Acadêmico XI de Agosto da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, convidou Abdias Nascimento para falar sobre o tema da negritude. O diretor da faculdade proibiu o uso do salão, e a palestra se realizou no pátio interno da escola, sob a constante ameaça de repressão. Depois desse incidente, foi formado um grupo de estudantes negros de direito, tendo como um de seus membros Fidélis Cabral, que mais tarde viria a ser o ministro da Justiça do governo independente da Guiné-Bissau (Nascimento, A., 1976, p. 48).

Da *Négritude* ao quilombismo: agência e protagonismo histórico

O movimento poético da *Négritude*, uma das principais expressões do movimento anticolonialista do século XX, foi criado por poetas africanos e antilhanos de língua francesa. Seus principais porta-vozes eram Léopold Sédar Senghor, mais tarde presidente do Senegal; Léon Gontran Damas, da Guiana Francesa; e Aimé Césaire, da Martinica. Talvez tenha sido por causa da proximidade lingüística e da aproximação dos intelectuais ligados ao Teatro

Experimental do Negro que a *Négritude* passou a ser uma das mais fortes referências de afirmação da identidade e consciência cultural de origem africana naquela época no Brasil e no mundo. Entretanto, a expressão veio a denotar, entre os militantes afro-brasileiros, um elenco de significados mais amplo do que a referência ao movimento literário dos africanos e antilhanos de fala francesa. No contexto brasileiro, “negritude” representava toda a identidade do descendente de africanos com sua origem, sobretudo a ligação dessa identidade com o compromisso de luta a favor do negro brasileiro discriminado e dos povos africanos e colonizados em todo o mundo.¹⁸

Mais tarde, no contexto internacional, a *Négritude* viria a ser identificada com o caráter neocolonialista de certos governos encabeçados por integrantes do movimento, sobretudo o presidente Léopold Sédar Senghor, do Senegal. Numa época mais remota, essa dimensão da questão da negritude não existia, pois nas primeiras etapas da luta africana contra o colonialismo a *Négritude* desempenhou papel histórico fundamental na formação de uma consciência africana combativa. Os negros brasileiros que a defendiam concebiam a negritude como um movimento anticolonialista, sem perder a perspectiva socioeconômica mais global. No seguinte trecho, Abdias Nascimento (80 Anos, 1968a, p. 22) expressa esse conceito:

O brasileiro de cor tem de se bater simultaneamente por uma dupla mudança: a) a mudança econômico-social no país; b) a mudança nas relações de raça e de cor. Aqui entra a negritude, como conceito e ação revolucionários. Afirmando os valores da cultura negro-africana contida em nossa civilização, a negritude está afirmando sua condição ecumênica e seu destino humanístico. Enfrenta o reacionário contido na configuração de simples luta de classe, pois tal simplificação é uma forma de impedir ou retardar sua conscientização de espoliado por causa da cor e da classe pobre a que pertence.

O conceito de negritude, nessa visão dos ativistas brasileiros, significava um pensamento e uma ação cuja dimensão histórica transcendia de longe sua manifestação formal e seu conteúdo como movimento poético. O seguinte trecho ilustra essa perspectiva histórica ampliada:

A negritude, em sua fase moderna mais conhecida, é liderada por Aimé Césaire e Leopoldo Sedar Senghor, mas tem seus antecedentes seculares, como Chico Rei, Toussaint L'Ouverture, Luis Gama, José do Patrocínio, Zumbi, Cruz e Souza, Lima Barreto, Yomo Kenyatta, Patrice Lumumba, Sekou Touré, Nkrumah e muitos outros. Trata-se da assunção do negro ao seu protagonismo histórico, uma ótica e uma sensibilidade conforme uma situação existencial, e cujas raízes mergulham no chão histórico-cultural. Raízes emergentes da própria condição de raça espoliada. (Nascimento, A., 1968b, p. 50-1)

Depois da independência do Senegal, houve momentos em que a liderança afro-brasileira sofreu a mesma desilusão com a *Négritude* observada em diversas partes do mundo africano, sobretudo entre os socialistas. No caso do Brasil, os diplomatas senegaleses tinham consciência de que o prestígio e a credibilidade estavam com a elite intelectual brasileira, contrária ao conceito da negritude. Assim, os representantes do Senegal tendiam a cultivar os paternalistas poderosos que se pronunciavam na qualidade de porta-vozes oficializados da

cultura negra e do “problema do negro” no Brasil, condenando a idéia da negritude como um “racismo ao contrário”. Um exemplo eminente foi quando, em 1975, o governo do Senegal criou uma Associação de Estudos Afro-Latino-Americanos. Articuladores da ideologia dominante brasileira figuravam como protagonistas principais; Gilberto Freyre e Pierre Verger¹⁹ eram presidentes de honra. Já Clarival do Prado Valladares, nomeado membro fundador da Associação, corporificava o tradicional “protocolo das relações de raça baiana”, descrito com lucidez pelo cientista político ganense Anani Dzidzienyo (1971, p. 5):

Tradicionalmente, espera-se que os negros sejam gratos aos brancos por generosidades que lhes foram concedidas, e que continuem dependendo dos brancos que agem como patronos e benfeitores deles; também se espera que os negros continuem aceitando os brancos como os porta-vozes oficiais da nação, explicando aos estrangeiros a natureza “única” das relações raciais brasileiras.

Uma perfeita ilustração desse protocolo das relações raciais – e do discurso paternalista do racismo brasileiro – está no seguinte diálogo entre Abdias Nascimento e Clarival do Prado Valladares, então membro do Conselho Federal de Cultura, em debate realizado no Rio de Janeiro em comemoração aos 80 anos da Abolição da Escravatura no Brasil (*80 Anos*, 1968, p. 70-2):

NASCIMENTO: Nós vemos, por exemplo, que a tábua de valores atual não é favorável ao negro. Por exemplo, não vemos um negro representativo da cultura negra no Conselho Federal da Cultura.

VALLADARES: Mas o senhor vê no Conselho Federal de Cultura homens muito preocupados com a cultura negra no Brasil, autores de obras definitivas.

NASCIMENTO: Perfeito, mas acho que o negro também tem direito, ele mesmo, de advogar os seus problemas.

VALLADARES: O negro no Brasil não se representa só pelo pigmento, o negro no Brasil é Brasil [...]. Creio que tenho, mais que os mais pigmentados, a consciência de um Brasil com os seus valores negros. [...] Se o Conselho Federal de Cultura não tem caracteristicamente um negro pela epiderme, tem alguém que vela pela cultura negra com muito zelo.

NASCIMENTO: Perfeito. Acho formidável e agradeço, mas isso justamente comprova o eterno paternalismo instalado na civilização brasileira. Não estou dizendo a de V. Exa., nem a de outros conselheiros; estou mostrando é o eterno processo brasileiro.

A marca clássica do racismo velado do paternalista é o emprego de frases de efeito como “o negro no Brasil é Brasil” para racionalizar seu exclusivo exercício do poder. Incapaz de velar por seus próprios interesses, o negro brasileiro precisaria do paternalista branco para “representá-lo”. Quem não se submete a tal imposição é tachado com a acusação implícita nas palavras de Valladares quando se refere aos supostos critérios epidérmicos do “racismo às avessas”. Uma década antes, quando Senegal patrocinou o Primeiro Festival Mundial de Artes Negras, realizado em Dakar, 1966, sua ambigüidade com relação à questão da agência dos intelectuais defensores da negritude no Brasil já havia se manifestado. O critério do paternalismo branco presidiu a organização da participação brasileira, dela sendo excluídos os artistas e intelectuais identificados com o movimento da negritude no Brasil. Segundo um documento oficial do Itamaraty, o critério de seleção dos membros da delegação seria o da

“integração nacional”. Tal conceito implicava uma comissão organizadora composta de brancos, escolhidos sem que tivessem sido consultadas as inúmeras organizações de cultura negra ou os criadores e pensadores afro-brasileiros da questão negra. Não teria sido coincidência o fato de essa comissão excluir, conforme denunciou Abdias Nascimento em sua “Carta aberta a Dakar”, a Orquestra Afro-Brasileira, dirigida por Abigail Moura; o Balé Folclórico, de Mercedes Batista; o Teatro Popular Brasileiro, de Solano Trindade; a Associação Cultural do Negro e o Teatro Experimental do Negro. Tampouco seria coincidência o fato de a representação artística e a delegação de intelectuais participantes do Simpósio não contar com artistas e pensadores negros que tratavam da viva experiência da cultura e da comunidade negra no Brasil, como Ironides Rodrigues (crítico e escritor), Romeu Crusoé (dramaturgo), Sebastião Rodrigues Alves (assistente social, ativista negro e estudioso dos cultos afro-brasileiros), Eduardo de Oliveira (poeta, autor de *Gestas líricas da negritude* e outras obras), Solano Trindade (poeta e diretor de teatro), Antônio Alves Soares (sociólogo), Barros, o Mulato (pintor e crítico de artes plásticas), Vicente Lima (estudioso dos cultos negros de Recife), Oswaldo de Camargo (poeta e romancista), Guiomar Ferreira de Mattos (educadora e advogada), Maria Manhães (escritora), Ruth Guimarães (escritora), Cleo Navarro e Iara Rosa (artistas plásticas), Léa Garcia, Ruth de Souza, Zeni Pereira, Claudiano Filho, Dalmo Ferreira, Grande Otelo, Áurea de Oliveira, Jorge Coutinho, Milton Gonçalves, Tião (artistas dramáticos), e tantos outros. O critério da “integração nacional”, enfim, significava a exclusão do artista negro consciente de sua identidade, bem como do conceito dinâmico e atual da cultura negra. De acordo com a denúncia de Abdias Nascimento, a comissão via a arte afro-brasileira como uma presença estática, reduzida à tradicional imobilização folclórica e culinária, e revelou-se arrogante a ponto de emitir julgamento de valor sobre a Orquestra Afro-Brasileira, considerando sua música uma espécie de “fossilização” (Nascimento, A., 1966a, p. 16).

A revista *Présence Africaine*, dirigida pelo saudoso intelectual senegalês Alioune Diop, publicou a “Carta aberta a Dakar” de Abdias Nascimento, o que fez que os intelectuais africanos tomassem conhecimento, pela primeira vez, da crítica dos intelectuais negros à ideologia das relações raciais brasileiras. Irônico foi o seguinte pronunciamento do mesmo aristocrata baiano e membro do Conselho Federal da Cultura que debateria com Abdias Nascimento dois anos mais tarde, no evento sobre a abolição (*80 Anos*, 1968). Clarival do Prado Valladares foi homenageado pelo governo senegalês com uma posição no júri do Festival. Ao voltar do Senegal, escreveu: “Os brancos não caçavam os negros na África, mas os compravam pacificamente dos tiranos negros” (1966, p. 4). Outro estudioso, o antropólogo Arthur Ramos (1938, p. 80), descreveu tal processo de forma diferente: “A caça ao negro na África é uma página horripilante da história humana”. Valladares (1966, p. 4) completou seu pensamento com a seguinte conclusão: “No que se refere à dimensão histórica, parece existir certo sentimento de inferioridade que é africano. Assim, não é possível apresentar um texto

histórico paralelo àquele dos países ocidentais”.

De qualquer forma, a negritude continuava como bandeira e esperança para os afro-brasileiros engajados na afirmação de sua herança cultural e histórica africana, uma das mais legítimas formas de expressar o envolvimento na luta pela melhoria de suas condições de vida. Mais tarde, ao desenvolver-se o movimento social afro-brasileiro, surgiriam outras formas de expressão dessa mesma idéia, quase sempre invocando, além da cultura de origem, a experiência histórica de resistência dos africanos à escravidão, sobretudo aquela protagonizada nos quilombos. Destaca-se o exemplo do quilombismo, proposta teórica política de Abdias Nascimento (1980, 2002)²⁰ apresentada ao 2º Congresso de Cultura Negra das Américas, realizado no Panamá, em 1980. O quilombismo é uma proposta para o Brasil e para as Américas que aponta a necessidade de incorporar à construção de uma sociedade mais justa e igualitária a luta contra o racismo, políticas de promoção da igualdade racial com programas de ação afirmativa para as populações historicamente discriminadas e o reconhecimento da natureza multirracial e pluricultural das sociedades construídas com base no escravismo. O quilombismo propõe um modelo de organização política, econômica e social baseado na experiência coletiva da população negra organizada nos quilombos e em *cumbes*, *palenques*, *cimarrones*, *maroon societies*.

Evolução do movimento negro no século XX

As décadas de 1950, 1960 e 1970 testemunharam o processo de descolonização da África e a independência de muitos países africanos, bem como o movimento pelos direitos civis liderado por Martin Luther King e a articulação do nacionalismo afro-americano liderada por organizações e indivíduos como os Panteras Negras e Malcolm X, nos Estados Unidos. Esses eventos informavam e serviam de referência para aqueles que pensavam a questão racial no Brasil, embora não houvesse, da parte destes, necessidade de importar teorias, ideologias ou modelos de prática política (Nascimento, A., 1976, p. 48, 51; Semog e Nascimento, A., 2006, p. 155-6, 167).

A mobilização pelas reformas de base no Brasil no início da década de 1960 excluía a questão racial como eixo da luta pela justiça social, pois a esquerda brasileira, com sua vanguarda enraizada nas classes média e alta instruídas pela ideologia da democracia racial, desconhecia a realidade do racismo como fator de opressão do povo. A resistência à ditadura ocupava a esquerda clandestina, deixando pouco espaço para o desenvolvimento de uma militância afro-brasileira em torno das questões específicas da população discriminada racialmente. Mesmo assim, no período do regime militar brasileiro, a repressão ao movimento negro figurava entre as prioridades da segurança nacional.²¹

Na década de 1970, surgiram inúmeras organizações negras em várias regiões do país,

refletindo uma expansão da consciência e da ação da comunidade afro-brasileira. Alguns poucos exemplos são o Grupo Palmares, de Porto Alegre; o Instituto de Pesquisa da Cultura Negra (IPCN), o Grêmio Recreativo de Arte Negra e a Escola de Samba Quilombo, do Rio de Janeiro; o Centro de Cultura e Arte Negra (Cecan), o Grupo Afro-Latino-Americano do jornal *Versus* e o Centro de Estudos Afro-Brasileiros, de São Paulo; o Grupo Teatro Evolução, de Campinas; o Grupo Rebu/Congada, de São Carlos; o Grupo Zumbi, de Santos; o Grupo de Teatro e Cultura Palmares e o Grupo dos Malês, da Bahia, onde surgiam também os blocos carnavalescos Ilê-Aiyê, Olodum e Orunmilá. Em 1975 e 1976, foram promovidos três Encontros Interestaduais de Entidades Negras.

Em 1978, num ato público realizado nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo, foi fundado o Movimento Negro Unificado contra o Racismo e a Discriminação Racial (MNU), com delegações de vários estados (Bahia, Minas Gerais, Espírito Santo, Rio de Janeiro).

Posteriormente, o MNU realizou atos e assembléias em outros estados. Esse fato expressava e simbolizava a abrangência nacional da mobilização da comunidade negra, apesar de o MNU não conseguir, em médio e longo prazo, manter uma estrutura organizativa tão ampla e representativa como almejava. Instalava-se a multiplicidade, surgindo em todos os cantos do país entidades do movimento negro com diferentes abordagens políticas e diversas formas de expressão e ação política e social.

O Memorial Zumbi

A partir de 1980, abriu-se uma nova fase da luta afro-brasileira com a fundação do Memorial Zumbi, organização que reunia inúmeras entidades do movimento negro no esforço coletivo de recuperar, para o benefício da população e para a implantação de um pólo de cultura de libertação afro-brasileira, as terras da Serra da Barriga, local da República dos Palmares. Essa iniciativa se caracterizou pela ação conjunta entre entidades da sociedade civil organizada (a maioria delas do movimento negro) e órgãos públicos e setores do Estado como a Universidade Federal de Alagoas e o Serviço de Proteção ao Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN). O conselho deliberativo do Memorial Zumbi compunha-se majoritariamente de representantes das organizações da comunidade afro-brasileira.

O Memorial Zumbi representava um novo momento na articulação do movimento afro-brasileiro, para além do âmbito de suas organizações locais ou regionais, em torno de uma proposta que reunia todas elas: o reconhecimento da memória de Zumbi dos Palmares como expressão nacional de luta pelos ideais de igualdade, democracia, liberdade e fraternidade tão caros à consciência cívica. A unanimidade em torno da figura de Zumbi e sua significação simbólica se tornaria um marco fundamental da luta do movimento negro nessa época. A vitória se consolidava progressivamente, e o dia 20 de novembro, aniversário do assassinato de

Zumbi, foi definido como Dia Nacional da Consciência Negra. Em vários estados e municípios, a data passou a ser comemorada como feriado.

Avanços da década de 1980: rumo às políticas públicas²²

O crescimento do movimento afro-brasileiro acompanhava a evolução do esforço de recuperar o processo democrático no país, marcada primeiro pela anistia, abertura política e reorganização dos partidos políticos (1979-1982) e, em seguida, pela realização de eleições diretas de governadores e legisladores em 1982, da Assembléia Constituinte de 1988 e das Assembléias Constituintes nos estados da Federação. A representação do negro no Congresso Nacional ilustra de forma substantiva esse fato. Na legislatura de 1983-1987, concretizou-se a presença do primeiro e único parlamentar a ocupar-se com a questão, o deputado federal Abdias Nascimento.

Destacando a relevância da questão racial ao processo de abertura política e de construção da democracia, esse parlamentar ajudou a abrir espaços e criar novas instituições, como a Fundação Cultural Palmares. Na legislatura seguinte (1987-1991), três deputados já representavam a população negra: Benedita da Silva (PT-RJ), Paulo Paim (PT-RS) e Carlos Alberto de Oliveira/Caó (PDT-RJ). Num país supostamente anti-racista de maioria negra, soa irônico contar esse número como uma vitória do movimento social afro-brasileiro. Entretanto, esses foram os primeiros parlamentares negros a assumir sua identidade negra e atuar em torno da questão racial. Abdias Nascimento dedicava seu mandato a essa causa.

Ainda no início da abertura política (1979-1984), a reorganização dos partidos políticos constituía o mais importante passo para a consolidação do exercício da democracia. No interior de alguns partidos políticos, militantes afro-brasileiros levantaram a discussão da questão racial. Ainda no exílio, em seu histórico encontro organizativo de Lisboa, em 1979, o Partido Democrático Trabalhista (PDT) definiu a questão das populações negras como sua quarta prioridade programática de reflexão e ação política. Recém-organizado o partido no Brasil, em 1981 foi fundada sua Secretaria do Movimento Negro, organizada por ativistas afro-brasileiros sob a liderança de Abdias Nascimento. A atuação dessa instância partidária refletiu-se no ato do governador Leonel de Moura Brizola quando, em sua primeira gestão no Rio de Janeiro, nomeou três secretários afro-brasileiros: o coronel da polícia militar Carlos Magno Nazareth Cerqueira (Segurança Pública), a médica ginecologista dra. Edialda Salgado Nascimento (Ação Social) e o jornalista Carlos Alberto de Oliveira Caó (Trabalho). Mais tarde, em sua segunda administração, o governador Brizola criaria o primeiro e único órgão executivo de primeiro escalão estadual encarregado da articulação e implementação de políticas públicas específicas a essa população historicamente discriminada, a Secretaria de Promoção e Defesa das Populações Afro-Brasileiras (Seafro). Em outros partidos, também

ocorriam processos internos de conscientização sobre a questão racial. O Partido dos Trabalhadores (PT) elegeu em 1982, sob o lema “Mulher, negra e favelada”, a vereadora Benedita da Silva, que mais tarde viria a ser deputada constituinte, senadora da República e governadora do Estado do Rio de Janeiro.

Esses exemplos ilustram a evolução da questão racial – a partir das primeiras eleições diretas para governadores e legisladores, em 1982 – como dimensão do processo de construção da cidadania no novo contexto nacional. A sensibilização dos setores políticos refletia o processo de conscientização da sociedade como um todo, simbolizado pelo sucesso do movimento negro, liderado pelo Memorial Zumbi, no projeto de instituir o dia 20 de novembro como Dia Nacional da Consciência Negra. Proposta originária do Rio Grande do Sul, articulada em 1974 pelo poeta Oliveira Silveira e o Grupo Palmares, a comemoração dessa data ganhou impulso como reivindicação da população negra em todo o país. A partir da década de 1980, em grande parte como resultado do trabalho do Memorial Zumbi, o sucesso da iniciativa tornava-se mais evidente. Ganhou visibilidade nos meios de comunicação e em atos e eventos realizados oficialmente, bem como em atividades de escolas. Paralelamente, multiplicavam-se no contexto universitário e nas comunidades locais as discussões e debates sobre a questão racial. As entidades do movimento negro proliferavam, promovendo trabalhos de organização, no âmbito local e estadual, de considerável alcance. Em algumas cidades, notadamente o Rio de Janeiro e Volta Redonda, foram erigidos monumentos a Zumbi dos Palmares, fruto da mobilização da comunidade afro-brasileira nessa etapa. O monumento a Zumbi no Rio de Janeiro, resultado de exigência do movimento negro expressa em projeto de lei do deputado estadual José Miguel, foi construído na Praça Onze, centro histórico da cultura afro-brasileira na cidade. Reproduzindo em escala gigantesca uma escultura do antigo Império de Benim, concretizava a referência à civilização africana banta e sudanesa, na tradicional aceção dos antropólogos, como matriz da cultura brasileira.²³

3º Congresso de Cultura Negra das Américas e Nova República

Em 1982, foi realizado o 3º Congresso de Cultura Negra das Américas²⁴, evento que ajudou a propiciar a ampliação e consolidação do movimento social afro-brasileiro por meio da oportunidade de diálogo vivo com representantes de diversos países das Américas e do mundo africano. Além disso, a questão do *apartheid* na África do Sul e o imperativo da descolonização da Namíbia foram abordados nesse Congresso de forma inédita no Brasil. Pela primeira vez, veio ao Brasil uma delegada enviada pelo Congresso Nacional Africano (ANC) da África do Sul: Sathim Ibrahim. Esse fato ajudou a incentivar e deu um impulso para que o movimento social afro-brasileiro concentrasse seus esforços para contribuir com a campanha internacional contra o regime racista.

Essa crescente e cada vez mais eficaz mobilização do movimento negro se fazia sentir na chamada Nova República (Nascimento, A., 1985). No bojo da criação e consolidação do Memorial Zumbi, que já havia articulado um diálogo entre setores governamentais e movimento negro, ganhava relevo a necessidade de articulação e implementação de políticas públicas específicas à população afro-brasileira – embora ainda sem essa designação, pois na época não havia apoio suficiente para sustentar uma proposta tão diretamente explicitada. A maior expressão dessa demanda de políticas públicas se deu no Encontro Nacional de Militantes Negros realizado em 1984 em Uberaba, MG, abrigado pelo então prefeito Wagner Nascimento. Foi o primeiro na história do movimento afro-brasileiro a contar com a participação de um deputado federal negro comprometido com a causa de seu povo, pois em nenhuma etapa anterior da organização da população afro-brasileira existira um representante seu no Congresso Federal. Nessa qualidade, Abdias Nascimento pôde levar ao futuro presidente Tancredo Neves o documento elaborado nesse encontro (Nascimento, A., 1985, p. 49-55), retomando a seguir a discussão das reivindicações nele contidas em vários encontros com o presidente José Sarney e com os ministros da Cultura Celso Furtado e José Aparecido (Nascimento, A., 1985, p. 65-8).

Iniciou-se nessa época a evolução da atuação administrativa voltada ao atendimento das necessidades específicas da população afro-brasileira. Foram criados órgãos de assessoria de governo, sendo o primeiro o Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra, instituído em 1984 pelo governador Franco Montoro do estado de São Paulo. Esse Conselho marcou a história da política brasileira como o primeiro órgão governamental, de natureza consultiva, voltado para a questão racial.²⁵ No âmbito da cultura, essa evolução expressou-se nas propostas elaboradas pelos representantes afro-brasileiros no Encontro Nacional de Secretários de Estado de Cultura, realizado naquele mesmo ano nas cidades de Ouro Preto e Belo Horizonte. Essas propostas foram apresentadas à sessão de debates sobre etnias e identidade cultural (estado de Minas Gerais, Secretaria de Cultura, 1985, p. 193), cuja realização em si já representou um resultado concreto dos esforços dos intelectuais e ativistas negros. A partir dessa época, diversos estados e municípios do país criaram assessorias, divisões, programas e departamentos para assuntos afro-brasileiros, a começar pelas Secretarias de Cultura e de Educação do Rio de Janeiro e de São Paulo, no intuito de traduzir propostas em políticas públicas (Nascimento, E. L., 1993, 1994b; Estado de São Paulo, 1988; Nascimento, A., Nascimento, E. L., 2000, p. 224-32).

No governo federal, a criação da Assessoria para Assuntos Afro-Brasileiros e da Comissão para o Centenário da Abolição da Escravatura, no seio do Ministério da Cultura, expressava naquele momento essa mesma tendência. Entretanto, é digno de registro que, nessa época, a proposta de políticas públicas de ação afirmativa ou ação compensatória para a população afrodescendente, ou mesmo de promoção da igualdade racial, não encontrava apoio político

nem mesmo do movimento negro, que pouco ou quase nada se manifestou diante dos projetos de lei²⁶ apresentados ao Congresso Nacional pelo único deputado negro daquela legislatura, Abdias Nascimento (PDT-RJ). Tais propostas encontrariam eco apenas a partir da década de 1990. O deputado Abdias Nascimento também propôs a criação de uma Comissão do Negro na Câmara dos Deputados, proposta que recebeu parecer favorável (Nascimento, A., *Combate ao racismo*, v. 4, 1985, p. 44-95), mas nunca se concretizou.

Constituinte, centenário da Abolição, Fundação Palmares e Seafro

A coincidência da Constituinte com o Centenário da Abolição da Escravatura no Brasil marcou o ano de 1988, quando o movimento negro do Rio de Janeiro enfrentou na rua o poder armado do exército. Este tentava impedir a marcha comemorativa do dia 20 de novembro, que sairia da Candelária e seguiria até o Monumento a Zumbi dos Palmares na Praça Onze, passando pelo Ministério do Exército com seu monumento ao Duque de Caxias, patrono do Exército. Caxias deve sua estatura de herói nacional, em grande parte, à sua atuação como exterminador de quilombos. Além da proibição do exército à marcha de 1988, houve censura ao debate sobre o racismo que a TVE organizou e promoveu, mas não se realizou devido à interferência decisória de escalões superiores do poder. Esses fatos realçaram a intransigência das forças que o movimento negro enfrentava. Entretanto, a evolução da questão no debate e na consciência nacionais já constituía fato irreversível. O movimento negro realizava encontros estaduais e regionais das entidades negras em diversos estados e nas regiões Norte-Nordeste e Sul-Sudeste no final da década de 1980, culminando com o Primeiro Encontro Nacional das Entidades Negras (Enen), realizado em São Paulo em 1991.

A Constituição de 1988 marca várias conquistas que revelam o avanço político do movimento social afro-brasileiro, cujos representantes participaram de comissões parlamentares e manifestaram-se de diversas formas para assegurar essas conquistas. A Constituinte aprovou dispositivos que anunciam a natureza pluricultural e multiétnica do país (art. 215, § 1º), estabelecem o racismo como crime inafiançável e imprescritível (art. 5º, inciso XLII) e determinam a demarcação das terras das comunidades chamadas remanescentes de quilombos (art. 68 das Disposições Transitórias).

Da atuação do Memorial Zumbi e da Comissão para o Centenário da Abolição da Escravatura do Ministério da Cultura nasceu a Fundação Cultural Palmares. A Fundação teve papel fundamental na desapropriação das terras da Serra da Barriga, no esforço de viabilizar a proposta da implantação de um pólo da cultura de libertação afro-brasileira na região. Entretanto, ao longo do tempo se deparou com obstáculos quase insuperáveis à execução de seu mandato de realizar o mapeamento e a demarcação das terras das comunidades quilombos em cumprimento do art. 68 das Disposições Transitórias da Constituição.

Nas eleições de 1986, havia aumentado a representação afro-brasileira no Congresso, embora ainda estivesse infinitamente aquém de uma representação significativa. Participaram da Constituinte os deputados Paulo Paim (PT-RS), Benedita da Silva (PT-RJ) e Carlos Alberto de Oliveira Cão (PDT-RJ). Além disso, a atuação solitária do deputado Abdias Nascimento na legislatura anterior (Nascimento, A., 1983-1985) havia ajudado a abrir o caminho no Congresso para a discussão e aprovação dos dispositivos articulados pelo movimento organizado e propostos por esses parlamentares negros. Em 1990, Alceu Collares (PDT-RS) e Albuíno Azeredo (PDT-ES) foram eleitos os primeiros governadores assumidamente negros. Esse fato realçou a crescente conscientização e participação política dos afrodescendentes no Brasil.

Em um gesto inédito na política brasileira, o governador do estado do Rio de Janeiro Leonel de Moura Brizola, do PDT, criou, em 1991, o primeiro e único órgão de primeiro escalão estadual voltado à criação e implementação de políticas públicas de implementação da igualdade racial, a Secretaria de Promoção e Defesa das Populações Afro-Brasileiras (Seafro) (estado do Rio de Janeiro, 1991).²⁷ Entre suas realizações, destacam-se as seguintes: a constituição de uma delegacia especializada em crimes de racismo, o funcionamento de um balcão de atendimento a denúncias de racismo, os cursos e as oficinas de capacitação da Polícia Militar para o convívio com a diversidade, o projeto Força Jovem de formação profissional de adolescentes e o trabalho de capacitação com professores em todo o estado para uma ação pedagógica afirmativa da história e cultura africanas e afro-brasileiras. A Secretaria organizou, com o Ipeafro, o Colóquio “Dunia Ossaim: os Afro-Americanos e o Meio Ambiente”, evento correlato à Rio-92, Cúpula da Terra (Nascimento, E. L., 1994a). Publicou diversos livros para distribuição nas redes estadual e municipal de cultura e ensino, a fim de dar continuidade ao trabalho de oferecer subsídios para a integração no currículo escolar dos assuntos relativos à história afro-brasileira e à cultura de origem africana (Nascimento, E. L., 1993, 1994b). A velha acusação de racismo às avessas foi lançada contra a Secretaria, e o governo estadual inaugurado em 1995 extinguiu-a sumariamente. Mais tarde, na prefeitura do município de Belo Horizonte, foi criada a Secretaria Municipal de Assuntos da Comunidade Negra, primeiro órgão executivo municipal com esse fim, também extinto após uma jornada de realizações e experiências significativas sob a liderança de Diva Moreira, sua principal titular.

Atuação independente das entidades negras

A atuação independente das entidades afro-brasileiras em todo o país evoluiu de forma significativa nas décadas de 1980 e 1990 e início do século XXI. Com a ressalva de não pretender neste pequeno ensaio fazer um histórico detalhado, apontamos apenas alguns

exemplos representativos. Entre outras organizações, o Congresso Nacional Afro-Brasileiro (CNAB), fundado em 1994 sob a liderança do poeta Eduardo de Oliveira, estando bem organizado em vários estados, alcançou representatividade nacional. Outro marco foi a criação e consolidação de vários jornais e revistas ligados a entidades negras. Alguns exemplos da alta qualidade dessas publicações são *Eparrei!*, revista do Centro de Cultura da Mulher Negra, de Santos; *Ato-Ire*, boletim do projeto Ató-Ire – Religiões Afro-brasileiras e Saúde, do Maranhão; *Toques*, boletim de Criola, organização de mulheres negras do Rio de Janeiro; *Afroreggae*, jornal do Grupo Cultural Afroreggae, que mais tarde se tornaria a revista *Conexões Urbanas*; e a revista *Griot*, do Centro de Articulação de Populações Marginalizadas (Ceap), do Rio de Janeiro. Esses são apenas alguns poucos exemplos dos periódicos criados por iniciativa das organizações negras em todo o país. O jornal *Irohin*, dirigido por Edson Cardoso e com sede em Brasília, destaca-se como voz e veículo da ação e do pensamento independente desenvolvidos por jornalistas e intelectuais negros. Sem ser ligado a outra organização, pela sua abrangência nacional o *Irohin* constitui, por si mesmo, uma entidade do movimento negro. A palavra *irohìn*, em ioruba, significa “notícia”; o subtítulo do periódico é “Comunicação e articulação política a serviço dos afro-brasileiros”.

Esses são apenas alguns exemplos entre centenas de entidades e organizações independentes que compõem o movimento social afro-brasileiro e ajudaram a preencher, em parte, o vazio deixado pelo Estado na falta de políticas públicas voltadas para a população afrodescendente. Trabalharam em diversas áreas, notadamente saúde e direitos humanos. A educação continuava sendo, no final do século XX, a prioridade das ações do movimento negro. Não encontrando na academia o suporte para capacitar os profissionais de ensino e introduzir no currículo escolar e na prática pedagógica conteúdos, métodos e práticas de ensino que propiciassem a transformação de um sistema de ensino ainda racista, a população afro-brasileira desenvolvia sua própria intervenção. Fundou escolas comunitárias (e.g., Luz, 1989; Santos e Luz, 2007), organizou cursos de extensão para profissionais do ensino (e.g., Nascimento, E. L., 1993, 1994b), debates e seminários (e.g., Triumpho, 1991; Silva, P. B. G., 1997), além de eventos e atividades culturais nas escolas. Nas universidades, a criação de núcleos ou centros de pesquisa de graduação e pós-graduação, atendendo às exigências do movimento negro, resultou no aumento relativo de pesquisas, atividades de extensão e teses de mestrado e doutorado feitas por pessoas originárias da comunidade afrodescendente.

Merece destaque, nesse contexto, a criação dos Pré-Vestibulares para Negros e Carentes (PVNCs), movimento que se espalha em diversos estados e municípios com o objetivo de ampliar o acesso de jovens negros e pobres ao ensino superior. Caracteriza esse movimento a orientação explícita de manter a independência financeira, não aceitando recursos externos. Além de realçar a origem comunitária do movimento, essa atitude reflete o desejo de salvaguardar a continuidade do trabalho independentemente das considerações que

preocupam as agências financiadoras, sejam essas considerações da ordem de políticas de investimento, sejam de disponibilidade de recursos. Sob a liderança de frei David Raimundo dos Santos, a Educação e Cidadania de Afrodescendentes e Carentes (Educafro) emergiu dos PVNCs e complementa-os, dedicando-se à busca de ações afirmativas. Os PVNCs e a Educafro alcançaram vitórias em vários estados, firmando convênios com instituições de ensino superior que admitiram seus alunos com bolsas de estudos.

No Rio Grande do Sul, desde 1992, o Centro de Cultura Negra (Cecune) cria e desenvolve o Projeto Universidade Livre, programa de educação popular voltado à formação de quadros e lideranças e à ampliação do acesso ao ensino superior. O Cecune firmou convênio com o Centro Universitário Metodista IPA, de Porto Alegre, que ofereceu 280 bolsas de estudo para alunos negros de baixa renda mediante aprovação no concurso vestibular, garantindo isenção integral de matrícula e mensalidades durante todo o período do curso escolhido. O Projeto Universidade Livre organiza cursos de extensão universitária sobre a história e a cultura africanas e afro-brasileiras, tendo envolvido mais de 3.500 pessoas em mostras, feiras, encontros, seminários e cursos de extensão.

Em São Paulo, surge na década de 1990 a Afrobras, organização responsável pela fundação e consolidação, no início do século XXI, da Universidade Zumbi dos Palmares (UniPalmares) sob a liderança do seu hoje reitor, professor doutor José Vicente. Inicialmente, a Afrobras oferecia cursos de pré-vestibular, mas em 20 de novembro de 2003 José Vicente e sua equipe conseguiram oficializar a Faculdade de Administração Zumbi dos Palmares, que em 2004 matriculou seus primeiros alunos no curso de Administração. Em 2007, esses alunos se formaram tendo como paraninfo o presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva, que oficiou a cerimônia na presença do governador de São Paulo José Serra e de seis ministros de Estado. Também em 2007 a UniPalmares inaugurou sua Faculdade de Direito, ao todo somando 1.700 alunos. Nesse projeto reconhecido pelo Ministério da Educação, a UniPalmares representa um divisor de águas no acesso à educação superior para negros.

As entidades negras também desempenhavam ações jurídicas contra a discriminação racial, por meio de queixa-crimes e processos na justiça. O Centro de Estudos das Relações do Trabalho e Desigualdades (Ceert), o Instituto Padre Batista e a Organização de Mulheres Negras (Geledés), todos de São Paulo, são exemplos, bem como o Instituto Palmares de Direitos Humanos e o Centro de Articulação das Populações Marginalizadas, do Rio de Janeiro; e o Núcleo de Estudos Negros (NEN), de Florianópolis. Esse trabalho continua. Mais tarde, o Instituto de Advocacia Racial e Ambiental (Iara) se destacaria nessa área com ações de alcance nacional em defesa das políticas de ação afirmativa. São apenas exemplos: o crescimento da opção de luta na arena jurídica constitui importante dimensão de uma sempre renovada consciência afro-brasileira em todo o país.

Sindicalismo e política partidária

A mobilização afro-brasileira nos partidos amadureceu e se fortaleceu com o crescimento do movimento afro-brasileiro. Aumentou bastante o número de candidatos negros, sinalizando o fim de uma era em que o negro atuava apenas como cabo eleitoral. Com maior dimensionamento da questão racial nos partidos, que abrigavam uma atividade cada vez maior dos militantes afro-brasileiros, surgiu um fenômeno marcante no início da década de 1990: a crescente articulação do movimento negro com setores do sindicalismo ligados aos partidos, estreitando os laços entre esses movimentos sociais e superando o antigo discurso que decretava a luta contra o racismo como fator de divisão do proletariado. Surgiam organizações em sindicatos, como o Instituto Sindical Interamericano pela Igualdade Racial (Inspir), voltadas para o desenvolvimento de futuros trabalhos pela igualdade de remuneração e outros objetivos específicos dos trabalhadores negros.

Movimento pela reparação

Outro marco do início da década de 1990 foi o crescimento do movimento pela reparação, ou indenização, dos descendentes de africanos pelos danos sofridos durante gerações de escravização no maior holocausto conhecido na história da humanidade. De âmbito internacional, esse movimento se articulou no Brasil a partir do final da década de 1980 e evoluiu no sentido conceitual. Da reparação como indenização financeira a indivíduos, passou-se ao entendimento da reparação como a criação de diversas formas de ação compensatória coletiva. Um exemplo seria a constituição de fundos específicos para o desenvolvimento de programas de ação afirmativa para as comunidades negras e carentes. Para isso, na Câmara dos Deputados, o deputado Paulo Paim apresentou o Projeto de Lei nº 1.239, de 1995, o Estatuto da Igualdade Racial, que tramita hoje no Senado na forma do projeto substitutivo nº 213, de 2003.

Comunidades remanescentes dos quilombos

Uma das mais importantes dimensões da luta afro-brasileira nas décadas de 1980 e 1990 foi a mobilização das comunidades negras chamadas remanescentes de quilombos, espalhadas por todo o território nacional. Essas comunidades começaram a se organizar para defender-se da agressão dos que cobiçam suas terras, lutando por seus direitos humanos e civis, de forma geral, e pela implementação do art. 68 das Disposições Transitórias da Constituição Federal, que lhes garante o direito à demarcação e posse das terras. O Primeiro Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais, ocorrido em Brasília em 1995, representou a continuidade de um movimento que já vinha se articulando em nível regional. A intervenção nesse processo de

setores da academia, num trabalho de apoio, caracteriza uma revisão da relação sujeito-objeto de estudo, transformando-a numa proposta de solidariedade e cooperação. A Fundação Cultural Palmares realizou o mapeamento de mais de duas mil comunidades quilombos e passou a colaborar com o Ministério da Reforma Agrária num esforço de demarcar e formalizar a titulação de posse das terras. Contando com orçamento reduzido, esse esforço tem produzido poucos resultados; foi efetuada a titulação das terras de aproximadamente cem comunidades quilombos até 2007.

Mulheres negras

Desde a década de 1970 vêm se desenvolvendo a inserção e crescente mobilização das mulheres negras no movimento feminista mundial, provocando uma maior atenção às questões específicas ao racismo e ao legado colonialista que afetam essas mulheres em todo o mundo (Nascimento, E. L., 2003, p. 65-8, 102-8). Hoje, como resultado da atuação das mulheres negras, o feminismo, ou movimento de mulheres, passou a considerar a questão racial como dimensão intrínseca à questão dos direitos da mulher. Organizadas no Brasil em entidades como Geledés (São Paulo), Casa de Cultura da Mulher Negra (Santos) e Criola (Rio de Janeiro), as mulheres afro-brasileiras compareceram organizadas à Conferência Mundial de Mulheres em Beijing, 1995. Também se articulam com a Rede de Mulheres Negras da América Latina e do Caribe e desempenharam papel ativo e destacado no processo de organização regional e nacional da 3ª- Conferência Mundial contra o Racismo realizada em Durban, África do Sul, no ano de 2001. Após essa conferência, continuaram desempenhando essa liderança no processo de acompanhamento das políticas de igualdade racial e da implementação do Programa de Ação aprovado em Durban.

Congresso Nacional

A evolução da presença política afro-brasileira no Congresso Nacional foi marcada, em 1991, pela posse de Abdias Nascimento (PDT-RJ) no Senado Federal e, novamente, em 1994, pela eleição ao Senado de duas mulheres afro-brasileiras, as senadoras Benedita da Silva (PT-RJ) e Marina Silva (PT-AC). Assim, a presença afro-brasileira se fez sentir nas duas casas do Congresso. Um fato que marcou, simbolicamente, essa presença foi a inscrição oficial do nome de Zumbi dos Palmares no livro do Pantheon dos Heróis Nacionais, monumento em Brasília onde até então constava apenas o nome de Tiradentes. A senadora Benedita da Silva propôs a inscrição do nome de Zumbi ao lado do de Tiradentes, como também a lei que regulamenta a implementação do art. 68 das Disposições Transitórias da Constituição Federal, garantindo às comunidades quilombolas a demarcação e posse de suas terras.

Outro exemplo da evolução da atuação política de parlamentares afro-brasileiros é a trajetória do Projeto de Lei nº 1.332, apresentado ao Congresso Nacional em 1983 (Nascimento, A., 1983a). Trata-se da primeira proposta de instituição de políticas públicas afirmativas para a população de origem africana. O deputado Abdias propunha uma chamada ação compensatória, estabelecendo metas e mecanismos como a reserva de 20% de vagas para mulheres negras e 20% para homens negros na seleção de candidatos ao serviço público; bolsas de estudos para afrodescendentes; 40% dos empregos na iniciativa privada; incentivos às empresas que contribuíssem para a eliminação da prática da discriminação racial; incorporação ao sistema de ensino, bem como à literatura didática e paradidática, da imagem positiva da família afro-brasileira e da história das civilizações africanas e do africano no Brasil. Quando foi apresentado à Câmara dos Deputados em 1983, esse projeto não teve o apoio organizado do movimento negro. A Comissão de Constituição e Justiça da casa emitiu parecer de inconstitucionalidade contra o projeto.

Reassumindo assento no Senado Federal em 1997²⁸, Abdias Nascimento reapresentou o projeto com algumas modificações (Nascimento, A., 1997a, 1998). A acolhida do projeto reapresentado refletia a evolução da discussão da questão racial na sociedade brasileira. Em parecer preparado para a Comissão de Constituição e Justiça, o senador Roberto Requião²⁹ afirmou que o projeto

Não encontra óbices de natureza constitucional e jurídica. Ao contrário, encontra amparo no verdadeiro sentido da isonomia consagrado no art. 5º da Lei Maior, que se traduz em “tratar desigualmente os desiguais na medida em que se desigalam”. Para tanto, é necessário que o Estado seja dotado de normas para que, na prática, a igualdade perante a lei seja verificada.

Citando renomada revista jurídica, o relator afirma³⁰:

A chamada “ação afirmativa” surge no nosso tempo justamente para que possa ser construído o novo sentido da igualdade jurídica, reparando grave injustiça sedimentada no passado e que ainda se verifica no mundo atual. Daí sua perfeita consonância com o citado princípio magno, e que representa “a necessidade de se pensar a igualdade jurídica como a igualação jurídica que se faz, constitucionalmente, no compasso da história, do instante presente e de perspectiva vislumbrada em dada sociedade: a igualdade posta em movimento, em processo de realização permanente; a igualdade provocada pelo Direito segundo um sentido próprio a ela atribuído pela sociedade”.

Esse parecer expressa uma sensível mudança na recepção à proposta de políticas públicas específicas à comunidade afro-brasileira e instaura uma nova etapa no pensamento político brasileiro ao admitir a justeza da reivindicação. Pouco depois, tramitou com sucesso um projeto semelhante, de autoria do senador José Sarney. Eleito senador, o autor do projeto do Estatuto de Igualdade Racial, Paulo Paim (PT-RS), reapresentou-o no Senado Federal, onde tramita até hoje.

Tricentenário de Zumbi dos Palmares

A comunidade afro-brasileira demonstrou maturidade e adiantado nível de organização em 1995, ano do Tricentenário da Imortalidade de Zumbi dos Palmares, em que houve manifestações, festivais de cultura (notadamente o Festival de Arte Negra realizado no mês de novembro em Belo Horizonte), além de atos públicos e seminários, congressos e eventos, nacionais e internacionais, em todo o país. Essa efervescência culminou na Marcha a Brasília Zumbi dos Palmares contra o Racismo, pela Cidadania e a Vida. O Programa de Superação do Racismo e da Desigualdade Racial, redigido e divulgado pela executiva da Marcha, apresentou uma síntese das reivindicações da comunidade negra.

O presidente da República, numa afirmação sem precedentes, reconheceu oficialmente a existência do racismo no Brasil e a necessidade de combatê-lo. Criou, por Decreto Presidencial assinado no dia da marcha, 20 de novembro de 1995, o Grupo de Trabalho Interministerial para a Valorização da População Negra (GTI), um órgão consultivo e de coordenação das ações do Governo Federal. Entregou ao GTI, sob a liderança de Hélio Santos, a tarefa de pensar e coordenar essas políticas.

O GTI enfrentava sérias deficiências de recursos e infra-estrutura, limitando gravemente seu âmbito de ação. Entretanto, a criação desse órgão representou simbolicamente uma importante evolução da questão racial no Brasil. O GTI propiciou uma série de seminários e conferências locais e regionais, culminando num evento internacional, todos focalizando o multiculturalismo e a ação afirmativa como formas de compensação à comunidade afro-brasileira das históricas conseqüências da escravatura e de seu legado de discriminação racial (Souza, 1996).

Por ocasião do Tricentenário de Zumbi, a Fundação Cultural Palmares publicou um livro didático e distribuiu nas escolas cadernos sobre a história de Zumbi dos Palmares, além de produzir diversos programas para a televisão educativa. Essas iniciativas constituíram gestos de impacto significativo.

Conferência mundial, ação afirmativa e políticas públicas

O processo de organização nacional e regional (das Américas) para a 3ª Conferência das Nações Unidas contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância, evento realizado em Durban, África do Sul, no ano de 2001, propiciou um contexto para a consolidação e o desenvolvimento da atividade das instituições da sociedade civil e para a articulação política em nível regional e internacional em apoio às políticas públicas contra a discriminação e de promoção da igualdade racial. No balanço geral, o governo brasileiro manteve uma postura positiva diante do evento, apesar da ambigüidade expressa na recusa de sediar a Conferência Regional das Américas, de acordo com sua própria

proposta original para a ONU. Essa recusa refletia o grau de independência e força política do movimento social afro-brasileiro, pois certamente o governo sentiu não poder controlar suas manifestações e por isso desistiu de sediar o evento. A repressão violenta às manifestações dos negros e indígenas organizados, por ocasião da comemoração oficial dos quinhentos anos do chamado “descobrimento” do Brasil, demonstrou a insegurança do governo a esse respeito.

A Conferência Regional das Américas foi realizada, então, em Santiago do Chile, em dezembro de 2000, constituindo um marco na articulação regional das organizações dos movimentos negros, indígenas e de outros setores. No contexto da Conferência e de suas reuniões preparatórias, esses movimentos, além de se articular regional e internacionalmente, iniciaram relações com os romas (ciganos) e os dalit (casta dos chamados intocáveis na Índia e no Paquistão).

Um fator importante nesse processo foi a Iniciativa Comparativa de Relações Humanas no Brasil, nos Estados Unidos e na África do Sul, promovida pela Fundação Sulista de Educação (SEF), de Atlanta (EUA), sob a liderança de sua então vice-presidente e hoje presidente Lynn Walker Huntley. A Iniciativa realizou uma série de reuniões, debates, eventos internacionais e publicações (CHRI, 2000; Guimarães e Huntley, 2000; Huntley *et. al.*, 2001). Esse processo facilitou a articulação das entidades de combate à discriminação e do movimento negro nos três países, organizando-se para desempenhar um papel de liderança na construção da Conferência Mundial de Durban. Essa liderança ficou expressa na indicação de Edna dos Santos Roland, ativista paulista do movimento das mulheres negras brasileiras, como relatora do evento.

A realização da Conferência e a participação no processo preparatório levaram o governo brasileiro a adotar, no Ministério da Reforma Agrária, o primeiro programa de ação afirmativa para a inclusão de afrodescendentes nos quadros mais elevados do funcionalismo público federal e para a conscientização desses quadros a respeito dos processos discriminatórios que resultavam na tradicional exclusão dos negros. O Ministério do Trabalho, em atenção a processo impetrado na Organização Internacional do Trabalho, instituiu comissões e grupos de trabalho para combater a discriminação racial e incentivar a inclusão em igualdade de condições. O Instituto Rio Branco criou um programa de bolsas e reserva de vagas para acesso aos tradicionalmente exclusivíssimos quadros do Ministério das Relações Exteriores. A partir do ano de 2003, com o programa de cotas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, as universidades públicas começaram a implantar programas de ação afirmativa. Algumas universidades particulares também iniciaram suas ações afirmativas, por exemplo a PUC-Rio, que concedeu bolsas de estudos a alunos egressos do Pré-Vestibular Comunitário para Negros e Carentes. Em todo o país, instituíam-se programas e órgãos consultivos em nível municipal e estadual, com vários tipos de iniciativas de políticas públicas.

O movimento social afro-brasileiro conduziu todo esse processo, com a participação e o

apoio de aliados. Entre estes, destacam-se vários intelectuais e pesquisadores do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) e do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a exemplo de Ricardo Henriques (2000), Roberto Martins (2003) e José Luis Petrucelli (2002). As pesquisas e projeções estatísticas produzidas por esses órgãos oficiais e por pesquisadores negros como Lucila Beato (2004), também do IBGE, e Marcelo Paixão (2003), da UFRJ, comprovaram a existência de agudas e persistentes desigualdades raciais no Brasil. Esses resultados legitimavam o discurso do movimento negro, dando maior sustentação à proposta de políticas públicas específicas para a erradicação dessas desigualdades raciais.

Em 2003, com a mudança do Governo Federal, o presidente Luiz Inácio Lula da Silva criou a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), órgão governamental com *status* de ministério, nomeando como titular uma intelectual e ativista do movimento de mulheres negras: Matilde Ribeiro (1995). O papel da Seppir é formular, coordenar e assessorar a implementação de políticas públicas a serem executadas por outros órgãos. Realizando encontros municipais, estaduais e federais, a Seppir se dedicou à tarefa de estruturar uma rede nacional de agências governamentais municipais e estaduais, ligada às organizações regionais e internacionais de direitos humanos, cuja primeira tarefa foi articular o Programa Nacional de Promoção da Igualdade Racial e instituir o Fórum Intergovernamental de Promoção da Igualdade Racial (Fipir). A Seppir vem concentrando esforços na questão das comunidades quilombos. Assim, ações governamentais de apoio vêm atingindo um número maior dessas comunidades. Entretanto, a efetivação do direito constitucional à posse oficial das terras ainda está por ser implementada na imensa maioria delas.

Enfrentando deficiência de recursos e infra-estrutura e sem um mandato de ação executiva, a Seppir vem trabalhando com sérias limitações. Entretanto, a criação desse órgão representou simbolicamente uma importante evolução da questão racial no Brasil, ao passo que os programas de ação afirmativa vêm se implantando e consolidando no Brasil do século XXI. Contudo, segue intacto e predominante na grande mídia o discurso tradicional da ideologia racial brasileira. Este, com base no mito da “democracia racial” e ostentando uma pretensa autoridade científica, nega a necessidade e a justiça das políticas afirmativas, alegando inclusive sua inconstitucionalidade. Após a comprovação da existência e persistência das desigualdades raciais por órgãos oficiais de pesquisa cuja credibilidade não estava em questão, como o Ipea e o IBGE, os porta-vozes desse discurso (*e.g.*, Magnoli, 2007) precisavam de uma nova bandeira ideológica. Passaram a atacar a suposta teoria biológica de raças que alegam estar contida, por definição, no critério técnico de agrupar, nos trabalhos demográficos, as tradicionais categorias de cor “preta” e “parda” numa única categoria “negra” ou “afrodescendente”, comparada à de “brancos”, para medir tais desigualdades. Essa estratégia constitui mais uma articulação da velha técnica que tive ocasião de denominar O

sortilégio da cor (Nascimento, E. L., 2003): transformar ideologicamente a dominação em democracia e acusar de racismo quem se insurge contra a ordem social discriminatória e das desigualdades raciais. O fato é que tanto uma como a outra forma de identificação são sociais, e não biológicas. A classificação bipolar (a categoria “negros” ou “afrodescendentes” comparada à de “brancos”) não se baseia em imaginados critérios biológicos, mas simplesmente na identificação segundo o fenótipo – a cor. A definição de como cada fenótipo será classificado, seja de forma bipolar ou numa hierarquia de cores valorizadas de acordo com sua aproximação ao branco, é um processo eminentemente social que nada tem que ver com biologia.

A despeito da prevalência desse discurso nos meios de comunicação, continuam sendo implementados programas de ação afirmativa e outras iniciativas para superar as desigualdades raciais. O conjunto das iniciativas do movimento social afro-brasileiro, das ONGs, das entidades da sociedade civil e das agências governamentais que vêm se ocupando dessa questão constituirá, esperamos, o objeto de futuros estudos mais aprofundados. Neste breve relato, o objetivo é apenas dar uma idéia inicial do contexto histórico em que se desenvolveram.

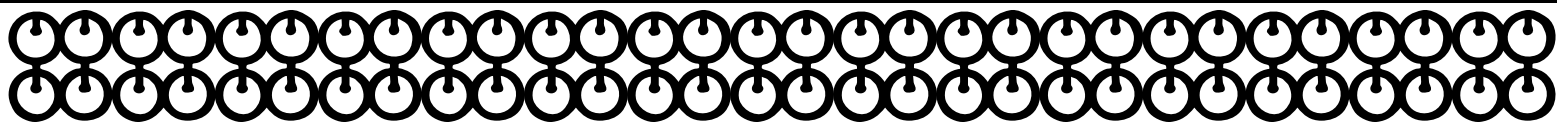
CONSIDERAÇÕES FINAIS

Certamente, o avanço no debate e na ação sobre a questão racial no Brasil é fruto da mobilização e ação do movimento social afro-brasileiro. O registro histórico desse processo de ação e crescimento do movimento negro, e de seu impacto sobre a sociedade brasileira, permanece como tarefa urgente de pesquisa. No presente ensaio, esperamos ter cooperado para elucidar os antecedentes dessa luta no século XX e para apontar, de forma reconhecidamente incompleta, algumas de suas conquistas mais recentes. Com esta pesquisa, procuramos contribuir para uma documentação parcial da agência afro-brasileira na luta por direitos e na conquista de espaços de ação e avanços em direção à superação das desigualdades raciais. Esse registro é importante para a construção de identidade dos afrodescendentes, cuja história de resistência contra a discriminação tem sido oculta e escamoteada. A consciência dos fatos históricos do desempenho de sua agência é fator básico na identidade coletiva dos afro-brasileiros e tem função dinâmica na construção da identidade individual de cada cidadã negra e de cada cidadão negro. Ao pensar como articular formas de reforçar a construção da identidade negra no âmbito da escola, sobressai a necessidade de contemplar o afrodescendente brasileiro na qualidade de sujeito e construtor da história do país e de sua própria história. Este capítulo tem o objetivo de contribuir para atender a essa demanda.

NOTAS

- 1 | “Um *agente*, em nossos termos, significa um ser humano capaz de agir independentemente em função de seus interesses. Já a *agência* em si é a capacidade de mobilizar os recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana”. Molefi Kete Asante (no prelo).
- 2 | A comissão foi composta de Abdias Nascimento, Fernando Goes, do poeta Rossini Camargo Guarnieri e do empresário Galdino (Nascimento, A., 1976, p. 28-9; 1968, p. 33).
- 3 | As organizações negras listadas são citadas em vários números do jornal *Quilombo*: “Estados em revista”, I, n. 1, Rio de Janeiro, dez. 1948, p. 3; “Sociedade Recreativa Floresta Aurora”, I, n. 3, jun. 1949, p. 2; “Branco de alma preta”, I, n. 3, jun. 1949, p. 3. Ver também Nascimento, A., 1968.
- 4 | “Problemas e aspirações do negro brasileiro”, coluna de Abdias Nascimento no *Diário Trabalhista*, v. 1, n. 188, 25 ago. 1946. Ver também Costa Pinto, 1953; Nascimento, A., 1968.
- 5 | “José Bernardo, candidato à Câmara Estadual do Rio – uma vida dedicada ao benefício da coletividade – atividades do Centro E. Jesus do Himalaya”. *Quilombo*, v. 2, n. 10, jun./jul. 1950, p. 5.
- 6 | “Ministros, senadores e diplomatas negros. Objetivos da ‘Uagacê’ do Distrito Federal na palavra do Sr. Joviano Severino de Melo”. *Quilombo*, v. 2, n. 5, jan. 1950, p. 8. Ver também Nascimento, A., 1968.
- 7 | “Grupo dos Novos”. *Quilombo*, v. 1, n. 4, jul. 1949, p. 7. Ver também depoimento de Haroldo Costa: *Dionysos*, 1988, p. 139-44.
- 8 | “Pelourinho: discriminação nas obras sociais”. *Quilombo*, v. I, n. 2, 9 maio 1949, p. 8.
- 9 | Carta ao diretório nacional do PTB comunicando a criação do Diretório Negro Petebista, 28 nov. 1946. In: Nascimento, A., 1976, p. 39. (Original no acervo Abdias Nascimento, sob a guarda do Ipeafro.)
- 10 | “Instalado o Conselho Nacional das Mulheres Negras”. *Quilombo*, II, n. 9, maio 1949, p. 4. “Precisa-se de escravas”, *Quilombo*, I, n. 6, fev. 1950, p. 9.
- 11 | “Fundado o Ballet Infantil do TEN”. *Quilombo*, II, n. 10, jul. 1950, 2.
- 12 | O comitê era composto de Abdias Nascimento, Guerreiro Ramos e Edison Carneiro. Durante o processo organizativo do Congresso, foram constituídos comitês regionais; em fevereiro de 1950, além do comitê do estado de Guanabara (Distrito Federal), estavam funcionando os dos estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Rio Grande do Norte, Bahia, Pernambuco, Pará e Minas Gerais.
- 13 | Fora acusado de plágio no livro *Lutas de família*. (*O Jornal*, 17 jan. 1954, Revista, p. 1.)
- 14 | No trecho das p. 37-9 o autor fala da importância, para sua pesquisa, das teses do 1º Congresso do Negro Brasileiro e de sua colaboração com o Comitê Científico do Congresso. Na nota de rodapé número 2, p. 39, afirma que “Foi para nós de extraordinário valor científico e humano a participação, como observador, nos trabalhos do 1º Congresso do Negro Brasileiro, reunido no Rio de Janeiro em agosto-setembro de 1950. [...] devemos a essa experiência a possibilidade de ver ao vivo o desenrolar de uma fase decisiva do processo social cuja análise é o objeto central desta pesquisa. Experiências como aquelas e fonte de documentação tão rica e tão direta substituem, para o estudioso, coleções inteiras de documentação secundária”. Na p. 40-1 o autor expõe o valor científico, como método, da participação consciente, interessada e cientificamente alertada do cientista na situação social que lhe coube estudar, ou seja, trata no plano teórico da postura metodológica que se fundamentou na sua participação no 1º Congresso.
- 15 | Abdias Nascimento, “Nós, os negros, e a Unesco”, *Panfleto*, n. 5, Rio de Janeiro, set. 1953, p. 23; “A Unesco e as relações de raça”, *Panfleto*, n. 14, Rio de Janeiro, dez. 1953, p. 8. Guerreiro Ramos, “Interpelação à Unesco”, *O Jornal*, Rio de Janeiro, 3 jan. 1954.
- 16 | Nascimento, A., 1966c, p. 122-3; 1968, p. 16-8; “Nós, os negros, e a Unesco”, *Panfleto*, n. 5, Rio de Janeiro, set. 1953, p. 23; “A Unesco e as relações de raça”, *Panfleto*, n. 14, Rio de Janeiro, dez. 1953, p. 8. Guerreiro Ramos, “Interpelação à Unesco”, *O*

- 17 | Para uma discussão desse conceito, ver Elisa Larkin Nascimento (2003, cap. 3).
- 18 | Para uma discussão mais detalhada do movimento da *Négritude*, ver Elisa Larkin Nascimento (2003, p. 51-8, 310-24).
- 19 | Apesar da alta qualidade de seu trabalho fotográfico e de pesquisa, Verger se revelou (1977), diante da intelectualidade africana, como árduo defensor das teses da ideologia da “democracia racial” brasileira, afirmando que o fato de brancos ajoelharem-se diante de mães-de-santo negras, bem como de os filhos dos senhores de engenho realizarem sua “iniciação sexual” com jovens negras nos eitos do regime colonial, é uma prova da inexistência de discriminação racial. Ver Abdias Nascimento (*O Brasil na mira do pan-africanismo*, 2002, p. 106-7) e Elisa Larkin Nascimento (*O sortilégio da cor*, 2003, p. 133-5).
- 20 | Texto que integra o volume 4 desta coleção, *Afrocentricidade – Uma abordagem epistemológica inovadora* (Nascimento, E. L., no prelo).
- 21 | O Ato Institucional nº 5, de 1968, proibia explicitamente a discussão da questão racial. Thales de Azevedo (1975, p. 53) registra a seguinte justificativa dada, entre outras, pelo general Jaime Portela ao sugerir, em relatório apresentado ao governo militar, a formação de uma Comissão Geral de Inquérito Policial-Militar (10 fev. 1969): “Campanha conduzida através da imprensa e da televisão em ligação com órgãos estrangeiros de imprensa e de estudos internacionais sobre a discriminação racial, visando criar novas áreas de atritos e insatisfação com o regime as autoridades constituídas”.
- 22 | A coleção de imagens do fotógrafo Januário Garcia, publicada em livro com textos, sob o título *25 anos do movimento negro no Brasil, 1980-2005*, é uma referência visual e escrita de grande riqueza.
- 23 | A reprodução da escultura do príncipe de Benim, obra de arte de origem sudanesa, como monumento a Zumbi, figura histórica de origem banta, foi idealizada pelo Instituto Municipal de Cultura do Rio de Janeiro (RioArte), sob a direção do poeta Gerardo Mello Mourão, e realizada com ajuda do hoje embaixador Gonçalo de Barros Carvalho e Mello Mourão.
- 24 | Organizado pelo Ipeafro no exercício do mandato recebido por seu fundador, Abdias Nascimento, quando foi eleito vice-presidente pelo plenário do 2º Congresso de Cultura Negra das Américas, realizado no Panamá, em 1980. O 3º Congresso realizou-se nas dependências da PUC-SP em agosto de 1982. O relatório e os trabalhos apresentados se encontram na revista *Afrodíaspóra*, publicação do Ipeafro (São Paulo; Rio de Janeiro, 1983-1985, 4 volumes).
- 25 | Ivair Augusto Alves dos Santos (2007) registra essa conquista, que testemunhou e ajudou a construir.
- 26 | Entre esses projetos de lei, os principais são: A. Nascimento, Projeto de Lei nº 1.332, de 1983, instituindo programas de ação compensatória, *Combate ao Racismo*, v. 1, p. 89-111 (Brasília: Câmara dos Deputados, 1983); Projeto de Lei nº 3.196, de 1984, criando reserva de vagas para negros no Instituto Rio Branco, *Combate ao Racismo*, v. 3, p. 91-3 (Brasília: Câmara dos Deputados, 1994).
- 27 | Secretaria Extraordinária de Defesa e Promoção das Populações Afro-Brasileiras, Governo do Estado do Rio de Janeiro. O título original, Secretaria Extraordinária de Defesa e Promoção das Populações Negras (Sedepron), foi modificado. As duas siglas, Sedepron e Seafro, referem-se ao mesmo órgão de governo.
- 28 | Já havia assumido em 1991, na qualidade de suplente do senador Darcy Ribeiro, quando este fora nomeado pelo governador Leonel de Moura Brizola como secretário de Educação Especial do governo do Rio de Janeiro. O senador Darcy retomou o assento de 1992 até 1997. Abdias Nascimento exerceu o posto de titular da Secretaria Extraordinária de Defesa e Promoção das Populações Afro-Brasileiras do Governo do Estado do Rio de Janeiro de 1992 até 1995, ano de sua extinção.
- 29 | Roberto Requião, parecer sobre o Projeto de Lei do Senado nº 75, de 1997, que institui ação compensatória para a implementação do princípio de isonomia social do negro. Original datilografado. Brasília: Gabinete do senador Roberto Requião, Senado Federal, 1998.
- 30 | ROCHA, Cármen Lúcia Antunes. “Ação afirmativa: o conteúdo democrático do princípio da igualdade jurídica”. *Revista de Informação Legislativa*, n. 131, jul./set. 1996.



MEMORIAL ZUMBI: UM INFORME À SOCIEDADE BRASILEIRA PARA O PROGRESSO DA CIÊNCIA (SBPC)^a

Conselho Deliberativo do Memorial Zumbi

RESULTARIA SUPÉRFLUO reiterar mais uma vez a importância fundamental, para a história nacional, da epopéia libertária dos africanos e afro-brasileiros reunidos nos vários quilombos que compunham a República dos Palmares (1597-1697), localizada na Serra da Barriga, em Alagoas. Uma literatura extensiva já existe a respeito da inacreditável resistência militar da Tróia Negra contra as armas superiores dos exércitos da Holanda e de Portugal coloniais, que sitiaram o Estado Africano em mais de quarenta guerras. Sabemos da organização socioeconômica e política dos palmarinos, seguindo modelos africanos, e de sua enorme população para a época (mais de trinta mil pessoas antes do momento de sua derrota). Sabemos também que seus líderes políticos e militares eleitos tinham o título de “zumbi”, que significa “rei” ou “espírito poderoso” – *orixá*, em língua banta –, e provaram uma capacidade brilhante de conduzir a vida pacífica e bélica de seu povo. O último zumbi, morto em plena luta, decapitado, cuja cabeça foi espetada num chuço e exposta à vista do público do Recife até que se decompusesse, já é reconhecido herói, símbolo de todos os movimentos e entidades negras do país.

Entretanto, a história cultural oficial brasileira pouco se importou, até muito recentemente, com esse tema essencial à nossa formação como um povo e uma nação. Nossa historiografia tem obedecido às normas da visão greco-romana do mundo, que define a cultura exclusivamente pela experiência européia, assim omitindo mais de dois terços do globo. Em decorrência desse fato, os dirigentes do país têm dividido a herança cultural brasileira em duas: uma “civilizada”, a preservar; e outra “bárbara”, a esquecer. A política cultural dominante no Brasil, com relação aos bens da cultura africana e indígena no país, tem

reproduzido de forma beata o comportamento dos poderes coloniais europeus no continente da África. Desrespeitando seu valor epistemológico, espiritual, teológico e filosófico, os dirigentes de tal política tradicional relegam esses bens – geralmente furtados de maneira violenta – a instituições como o Museu da Polícia do Rio de Janeiro, onde muitos objetos religiosos afro-brasileiros, colhidos em batidas policiais nos terreiros, são exibidos para “comprovar cientificamente” a criminalidade inata do povo de descendência africana, ou para fundamentar sua “tendência natural à violência”. Obras de arte sagradas das religiões africanas são encontradas em instituições como o Instituto Médico Legal Nina Rodrigues, na Bahia, documentando a condição “histórica” ou “patológica” do mundo espiritual afro-brasileiro. Tais entidades representam a versão brasileira dos museus de Londres, Lisboa, Paris, Berlim, Bruxelas e outras capitais européias, onde é exibido o patrimônio histórico e cultural roubado da África durante o assalto colonialista. A redução dos bens culturais africanos e dos povos indígenas à condição de objetos curiosos ou pitorescos, de interesse etnológico, folclórico ou turístico-comercial, erige-se como fator básico da visão eurocentrista reinante e resulta em outro assalto: a exploração econômica pela extração de uma mais-valia cultural das comunidades produtoras de tais bens.

Dessa forma, no conceito eurocêntrico dominante, os bens do patrimônio cultural e histórico afro-brasileiro não só são esquecidos como, simultaneamente, não são credenciados como merecedores da qualificação de obra cultural. Assim, constatamos que os valiosíssimos acervos da religião afro-brasileira, como os terreiros de candomblé da Bahia, a Casa das Minas do Maranhão ou as casas e templos de macumba, umbanda ou batuques no Sudeste e Sul do país, nunca mereceram o respeito que lhes é devido como valores de uma civilização. No processo do tombamento da cidade histórica de Ouro Preto, foi ignorado o lugar histórico da mina do Chico Rei, a “Encardideira”. As igrejas negras católicas do Rio de Janeiro ou de São Paulo cuja origem se encontra nas fraternidades religiosas africanas do tempo colonial – por exemplo, as de Nossa Senhora do Rosário ou de São Benedito – nunca mereceram interesse como patrimônio histórico-cultural.

A fundação do Memorial Zumbi representa o começo de uma tentativa, por parte dos responsáveis por certos órgãos oficiais, de modificar essa perspectiva deformada. Vale esclarecer, entretanto, que tal esforço não configura um ato de gratuita generosidade ou de esclarecimento espontâneo. Pelo contrário, esse início de reconhecimento constitui tão-somente o resultado, injustificadamente tardio, de uma luta travada por décadas pela comunidade negra.¹ O Teatro Experimental do Negro, por exemplo, denunciava desde 1944 “a alienação da antropologia e da sociologia nacional, focalizando os povos de cor à luz do pitoresco, ou do histórico puramente, como se se tratasse de elemento estático ou mumificado”, segundo Guerreiro Ramos (1957, p. 138).

Só quatro decênios depois, porém, é que o representante de uma instituição oficial como

a Fundação Nacional Pró-Memória (SPHAN) se vê capaz de admitir uma “reflexão crítica sobre o conceito de patrimônio histórico e artístico”, para “escapar à visão greco-romana do planeta”, reconhecendo que “o bem cultural não é privilégio de uma só etnia: a branca européia; há que se incorporar com decisão os legados de outras etnias: a negra e a indígena”. Mais importante: essa reflexão crítica e corretiva se fundamentaria “na participação crítica, democrática e responsável de todos os grupos, classes sociais ou etnias” da sociedade civil brasileira.²

Essa é uma posição verdadeiramente inusitada na conceituação do patrimônio cultural, sempre definido exclusivamente por órgãos do poder oficial, sem que sejam consultadas as populações às quais pertence esse patrimônio. Nesse contexto, o Memorial Zumbi figura como uma primeira iniciativa de efetivar na práxis esse conceito. Aqui se define o segundo aspecto de sua inovadora relevância histórica.

O processo de criação do Memorial Zumbi ilustra nitidamente a necessidade da participação crítica dos grupos interessados, a fim de orientar a definição do patrimônio cultural para escapar à imposição etnocêntrica, restritiva e imobilizadora que tradicionalmente opera nessas circunstâncias. Podemos observar os perigos traiçoeiros dessa perspectiva excludente examinando, por exemplo, a conceituação provisória do Parque Histórico Nacional Zumbi dos Palmares, elaborada no “Termo de referência” emitido pelo Ministério da Educação e Cultura (Coordenação do Aperfeiçoamento de Nível Superior, Assessoria Especial de Projetos) em junho de 1980.

Merece destaque positivo o fato de tal documento definir os quilombos como “sérias tentativas de implantação em território brasileiro de uma organização política autônoma pelos elementos africanos e seus descendentes” (Brasil, 1980, p. 2) e falar das trincheiras quilombolas de Palmares como “monumento ao primeiro grito de liberdade contra o regime colonial português” (p. 4). Reconhecendo sua “importância na formação do espírito de liberdade e nacionalidade do povo brasileiro”, o documento frisa que nunca Palmares foi valorizado e que “existe um genérico desconhecimento do movimento negro e da personalidade marcante de Zumbi” (p. 4). Essas observações legítimas distinguem-se radicalmente das posições tradicionalmente inscritas nos documentos oficiais.

Novamente se impõe a necessidade de esclarecer que colocações desse tipo representam tão-somente verdades históricas geralmente escamoteadas nos meios governamentais. Seu reconhecimento pelo MEC no documento citado não resulta de um auto-esclarecimento endógeno da atitude ou do conhecimento oficial, mas de um processo lento, de conscientização e divulgação, manifesto nas constantes lutas da comunidade afro-brasileira para corrigir os conceitos tendenciosos da história elaborada ao sabor dos interesses das elites dominantes do Brasil. Entretanto, em sua proposta objetiva, o documento do MEC retorna às linhas clássicas do eurocentrismo paternalista, comercializador e folclorizador da cultura e da

história afro-brasileiras, ao concluir que a criação do Parque Histórico Nacional Zumbi dos Palmares “indicará também um caminho que possibilite promover a valorização dessa história, ao tempo em que proporcionará o aproveitamento dos recursos turístico-culturais, em potencial” (p. 4).

Completando o cenário da exploração turística dos Palmares, o documento propõe a “identificação do mercado turístico promissor” e a “promoção e divulgação da oferta turística da área”, definindo o “potencial turístico da região” como “fator motivacional maior” do parque. Visa à instalação de “serviços e de equipamentos turísticos” no local, tais como “lanchonete, restaurante, loja de artesanato, motel, serviços públicos [...], área para *camping* [...], atividades artesanais e folclóricas” (p. 7-8).

Mais uma vez, a garra oculta do eurocentrismo paternalista brasileiro, mascarado de compreensivo e benevolente para com a história cultural afro-brasileira, procurou disfarçar sua agressão à comunidade negra. O objetivo de transformar a cultura histórica negra num artesanato folclórico ou mumificado, objeto de transação comercial e fonte de lucros para um empresariado quase exclusivamente branco e exclusivamente eurocentrista – seja nacional, seja estrangeiro –, também pode ser verificado em relação às escolas de samba e aos desfiles carnavalescos do Rio de Janeiro, e até mesmo em relação aos próprios orixás na Bahia (Nascimento, A., 1978, p. 113-22).

Entretanto, a definição do Parque Histórico Nacional Zumbi dos Palmares não se congelou nesses termos negativos porque os executores do projeto assumiram o novo critério de consulta e participação crítica por parte da comunidade afro-brasileira. Para isso convocaram à primeira reunião definidora da proposta – um Seminário para a Criação do Parque Histórico Nacional de Zumbi, realizado em Maceió e em União dos Palmares (Serra da Barriga) de 22 a 24 de agosto de 1980 – representantes do mais amplo e representativo espectro de entidades e organizações negras, como o Movimento Negro Unificado (MNU) da Bahia, do Ceará e de São Paulo, o Movimento Alma Negra (Moan) do Amazonas, a Associação Nacional de Apoio ao Índio (Anaí) da Bahia, o Centro de Estudos Afro-Brasileiros (Ceab) de Brasília, o Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros (Ipeafro) de São Paulo e do Rio de Janeiro, a Frente Negra de Ação Política de Oposição (Frenapo) de São Paulo e Espírito Santo, o Instituto Brasileiro de Estudos Africanistas (Ibea) de São Paulo, o Centro de Cultura Negra (CCN) do Maranhão, o Centro de Defesa da Cultura Negra do Pará (Cedenpa), o Centro de Cultura e Emancipação da Raça Negra (Cecerne) de Recife e João Pessoa, e o Grupo de Trabalho André Rebouças do Rio de Janeiro.

O plenário do Seminário compunha-se em grande maioria dos representantes da comunidade negra, contando com a presença de catorze delegados das instituições oficiais responsáveis (Universidade Federal de Alagoas, Capes, SPHAN, Governo do Estado de Alagoas e Prefeitura de União dos Palmares), num total de setenta participantes. Essa assembléia

elaborou, democraticamente, uma “Declaração de objetivos” e uma “Metodologia de trabalho” que substituíram a conceituação provisória do MEC.

De início, o plenário rejeitou unanimemente a natureza comercial/ folclórica/turística dos objetivos manifestados na proposta do MEC. O conceito de “Memorial Zumbi” substituiu a idéia do “Monumento”, já que este, em geral, é um indicativo da natureza estática e imobilizada, de pura ostentação da arrogância das classes dominantes. O termo “memorial” significava a opção por uma conceituação dinâmica, de participação ativa da comunidade interessada. O Memorial Zumbi, assim concebido, tem como primeira meta:

Estabelecer-se como pólo de uma cultura de libertação do negro. Esta cultura de libertação objetiva:

- 1.1 Promover humana e socialmente as massas de origem africana e de todos os segmentos oprimidos do país.
- 1.2 Exigir a devolução à comunidade afro-brasileira da riqueza que ela criou e que lhe foi usurpada.
- 1.3 Resgatar a memória de Palmares e da comunidade afro-brasileira como base de luta. (Conselho Deliberativo do Memorial Zumbi, 1980)

Entre os objetivos assinalados nesse esquema figuram os seguintes:

Exigir do Sistema Oficial de Ensino a correção dos currículos escolares, omissos e injustos com a comunidade afro-brasileira.

Constituir um tribunal anti-racista para julgamento dos casos de discriminação e racismo.

Fazer respeitar as religiões afro-brasileiras.

Resguardar juridicamente os direitos humanos da comunidade afro-brasileira, tais como posse da terra, integridade física e oportunidade de emprego. (Conselho Deliberativo do Memorial Zumbi, 1980)

O conceito de cultura de libertação, longe de ser retórico ou abstrato, deriva imediatamente da própria experiência histórica dos africanos escravizados e seus descendentes. Tanto a República dos Palmares como os outros incontáveis quilombos espalhados pelo espaço físico e histórico-temporal brasileiro representam uma experiência não só de reconquista da liberdade, mas de ordenação existencial por meio de uma organização socioeconômica igualitária e democrática de inspiração africana. A cultura de resistência vital de Palmares provou ser efetiva tanto na diversificação agrícola de trabalho livre quanto na luta armada, e eficaz também na convivência entre negros, índios, brancos e mestiços. Palmares configurou refúgio e abrigo de todos os homens e mulheres ameaçados, oprimidos, destituídos de justiça pela escravidão e pelo regime colonial. Por tudo isso ele representa a mais válida concretização da cultura de libertação – como também o representam todos os movimentos negros, brasileiros ou estrangeiros. A luta específica do povo africano espalhado pelo mundo, no sentido de sua libertação socioeconômica e política do imperialismo econômico ocidental mas também de sua libertação cultural e espiritual, de nenhuma forma nega ou contradiz sua unidade e solidariedade aos demais povos oprimidos. A luta específica é parte fundamentalmente necessária da luta “global”, já que esta se constitui pelo conjunto daquelas.

A assembléia do Seminário fez questão de assegurar, no Conselho Deliberativo por ela eleito no II Encontro Nacional (Maceió, 20-2 de novembro de 1980, marcando o Dia Nacional de Consciência Negra), uma maioria de dois terços, composta de representantes da comunidade negra e de “pessoas que tenham trabalho conseqüente em relação à situação do negro no Brasil”. Esse Conselho Deliberativo constitui o braço executivo do Memorial; suas atividades visam imediata e prioritariamente a conseguir o tombamento do sítio histórico da Serra da Barriga.

Que se saiba, não há neste país monumento histórico que se iguale a esse local. A consciência histórica e cultural dos descendentes africanos e dos brasileiros não eurocentrizados de qualquer etnia reconhece a Serra como espaço físico onde se desenrolou o maior e mais alto heroísmo dos africanos escravizados, no esforço de resgatar a liberdade, identidade cultural e dignidade de sua raça e, portanto, de seu país. O tombamento da Serra da Barriga se impõe como requisito prévio, base indispensável para a concretização do Memorial.

Os negros têm sido os únicos – solitários e incansáveis – artífices de sua própria luta de libertação. Ao mesmo tempo, têm sido as vítimas da história elaborada pelas elites deste país: elites latifundiárias, ou agrárias, do comércio e da indústria, elites do capital, da “cultura”, militares e religiosas, todas unidas no usufruto do lucro racista da destituição do afro-brasileiro dos direitos humanos codificados em sua história e cultura de origem, em sua identidade específica e na dignidade de seu orgulho étnico. Neste projeto do Memorial Zumbi, os negros brasileiros afirmam a consciência de sua origem nacional africana enquanto trabalham ombro a ombro com representantes dos poderes públicos, enfrentando o grande desafio de preencher o vácuo histórico causado pela negação sistemática do seu patrimônio de história, identidade e bens de cultura. Pela primeira vez em quatro séculos, a comunidade de origem africana, normalmente ignorada e/ou silenciada em decisões que diretamente lhe dizem respeito, deu sua opinião e teve seus pontos de vista respeitados diante da opinião minoritária do oficialismo institucional.

Muito há ainda por fazer em termos de pesquisa, análise, reflexão, julgamento, proteção, preservação e conceituação do bem cultural afro-brasileiro. Existem, por exemplo, muitos outros locais de quilombos e lutas negras, igualmente significativos como focos da história nacional. Citemos, por exemplo, os quilombos de Jabaquara, em São Paulo; Garimpeiros, em Minas Gerais, onde lutou e padeceu, em 1809, Isidoro, o Mártir; Campo Grande (Minas Gerais, 1726-1759), comunidade de vinte mil africanos alevantados; Fazenda Freguesia (Rio de Janeiro, cerca de 1839). Todavia, temos em Ouro Preto a Encardideira de Chico Rei; os vasos de guerra nas águas da baía de Guanabara, palco da heróica Revolta da Chibata, liderada por João Cândido; em Fortaleza, Ceará, o local da resistência do escravo Constantino (1839); e no Maranhão o território das guerras de Manuel Balaio e Preto Cosme. Os sítios e monumentos históricos e religiosos da Bahia já foram alvo de um projeto de mapeamento proposto à

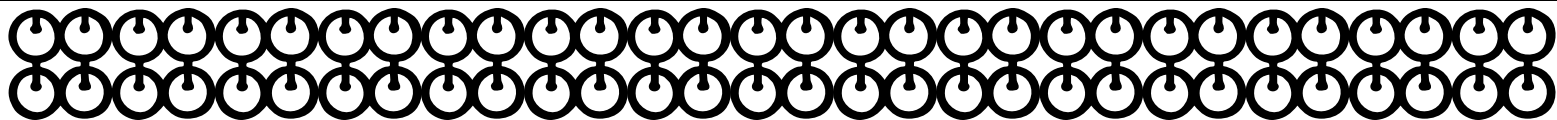
Fundação Pró-Memória pelo GCAC/PMS (Salvador, 1981). Já nos referimos às igrejas católicas tradicionalmente negras e aos sítios e templos religiosos afro-brasileiros. Também há um enorme acervo de história oral negra que, se não for registrado urgentemente, corre o risco de fazer sua memória se perder. Ainda resta a exigência dos afro-brasileiros de que sejam restituídos à sua comunidade os bens culturais confiscados arbitrariamente pelas classes dominantes.

Essa é, portanto, uma abordagem que está apenas no começo, e o Memorial Zumbi representa uma antecipação pioneira do que busca e pretende o segmento afro-brasileiro da memória nacional. Os africanos não vieram ao Brasil por opção. Nós, seus descendentes, avocamos o direito inalienável de reivindicar nossa herança nacional. Estamos conscientes do desafio que se levanta a todos os brasileiros dispostos à construção de um Brasil democraticamente coeso, isto é, um Brasil que respeite a liberdade, identidade e dignidade nacional dos segmentos diversos que compõem nossa unidade plural de povo, cultura, religião, língua e filosofia. Um Brasil assim definido não comporta o genocídio dos índios e está incapacitado de continuar sob o monopólio de uma elite de mentalidade eurocentrista que procura manter o poder à custa de práticas racistas e anti-humanas, negadoras dos valores culturais e humanos dos índios e dos africanos. Por isso mesmo, o Memorial Zumbi constitui-se como verdadeira pedra fundamental na construção desse Brasil democrático e pluricultural – mas, principalmente, plurirracial.

Axé Zumbi, orixá afro-brasileiro!

NOTAS

- a** | Trabalho apresentado pelo conselheiro Abdias Nascimento, em nome do Conselho Deliberativo do Memorial Zumbi, à 33ª Reunião da SBPC, realizada em Salvador, Bahia, em 8 e 9 de julho de 1981.
- 1** | Ver, por exemplo, os anais da Conferência Nacional do Negro (1949) e do I Congresso do Negro Brasileiro (1950) no livro *O negro revoltado* (Nascimento, A., 1968) ou nos manifestos do Movimento Negro Unificado (MNU) (Nascimento, E. L., 1981).
- 2** | Joaquim Arruda Falcão, conferência proferida em Recife, em abril de 1981, por ocasião da visita do diretor-geral da Unesco, dr. Amadou Mahtar M'Bow, p. 2, 5-6.



MEMORIAL ZUMBI: CONQUISTA DO MOVIMENTO NEGRO^a

Joel Rufino dos Santos

NESTE DEPOIMENTO, pretendemos esboçar um pequeno apanhado da história do Memorial Zumbi como conquista do movimento negro organizado no Brasil. E a história é longa; a esta altura dos acontecimentos, já tem nove anos. Tudo começou em 1980, quando a Universidade Federal de Alagoas decidiu convidar um grupo de intelectuais e militantes da causa negra para discutir a formação de um Parque Nacional Zumbi dos Palmares, no local histórico em que existiu até 1695 a capital do Estado Negro de Palmares. Esse grupo de intelectuais e militantes negros, lá chegando, discutiu o projeto da Universidade e o reverteu e virou de cabeça para baixo. O projeto original tinha um caráter predominantemente turístico e, a partir dessa reunião, dessa crítica feita pelos intelectuais e militantes negros, passou a ter um caráter prioritariamente político-ideológico. De fato, Palmares foi o episódio mais importante da nossa história social. Seguramente não há na história da América um núcleo rebelde que tenha resistido por tanto tempo. Palmares durou aproximadamente um século dos quinhentos anos de vida que tem o Brasil. Foi mais do que um núcleo rebelde, constituindo-se durante esse longo tempo num verdadeiro Estado alternativo ao Estado metropolitano colonial. Mais do que um Estado, Palmares representou também, durante esses quase cem anos de existência, uma nova sociedade e o embrião de uma civilização original, misto de contribuições africanas, indígenas e até mesmo européias, sobretudo dos oprimidos, dos discriminados pela sociedade colonial escravista.

Lá chegando, aqueles intelectuais negros militantes, levando em conta a importância histórica inigualável de Palmares, reverteram o projeto da Universidade. A partir daí, pensou-se em erguer, na Serra da Barriga, capital do Estado de Palmares, um conjunto monumental que fosse ao mesmo tempo um ponto de encontro dos movimentos negros democráticos, um

centro de pesquisa e um museu da contribuição do negro à formação social, política, econômica e civilizatória do Brasil.

De 1981 até 1990, sucederam-se algumas diretorias no Memorial Zumbi. Esses diretores eram intelectuais e militantes do movimento negro de todas as partes do país. O Memorial Zumbi fica sendo assim, portanto, uma das poucas instituições brasileiras de caráter efetivamente nacional. Na diretoria do Memorial Zumbi, juntaram-se pessoas do extremo Sul do país (Rio Grande do Sul); do extremo Norte (Amazonas, Pará, Maranhão); do Nordeste e, aliás, sobretudo do Nordeste; do Centro-Oeste e Sudeste (Mato Grosso, Minas Gerais, Rio de Janeiro, São Paulo). Enfim, pela primeira vez estávamos diante de uma instituição de movimento afro-brasileiro nacional. Além disso, durante esses nove anos de existência, foram atraídos políticos, intelectuais e militantes de causas democráticas no Brasil, particularmente aqueles que tinham sofrido na ditadura militar e buscavam um novo horizonte, uma nova perspectiva em que se engajar, já que os partidos políticos em 1980 e 1981 atravessavam mais um momento dessa crise prolongada que caracteriza o jogo político-partidário brasileiro. Com esse segmento e com outros aliados de diversos movimentos sociais, tais como o movimento de mulheres e o movimento das nações indígenas, foi que o Memorial Zumbi cresceu, tanto na sua estruturação interna quanto em seu prestígio social, brasileiro e internacional.

Verificamos, por um lado, a realização de vários objetivos e, por outro, uma impossibilidade e uma impotência na realização de alguns outros. Contudo, o objetivo mais importante alcançado foi consagrar a Serra da Barriga como um local anual de peregrinação. Quando o Memorial Zumbi estruturou-se, em 1981, poucos de nós acreditávamos que a Serra da Barriga fosse ocupar um espaço tão grande do imaginário brasileiro, um papel tão importante nas preocupações dos movimentos negros e democráticos. Tampouco imaginávamos que a Serra da Barriga fosse se tornar um local de visita, uma referência objetiva para esses movimentos. Mas foi efetivamente o que aconteceu. Em certo sentido, Palmares, a Serra da Barriga, tornou-se a Meca dos movimentos negros e democráticos do Brasil. Ao longo desses nove anos, para lá têm ido instituições, entidades, organizações, lideranças e autoridades das mais variadas, provindas dos mais diversos cantos do país. Levados até por objetivos diferentes, mas basicamente peregrinando, subindo a Serra da Barriga no dia 20 de novembro, lá celebrando a vitória da vida sobre a morte, que em última instância foi o que representou Palmares e seu líder máximo, Zumbi dos Palmares. Essa peregrinação vem crescendo desde 1981. Na primeira vez foi modesta, na segunda aumentou um pouco, na terceira diminuiu relativamente, graças a uma série de circunstâncias específicas daquele momento, mas a partir do quarto ano voltou a crescer, até se tornar uma grande festa que congrega milhares de pessoas, mobilizando bastante energia e bastante dinheiro.

O local histórico de Palmares, a Serra da Barriga, é um sítio impressionante, a começar pelo fato de que sua localização estratégica é excelente. Dali do alto da Serra – que tem

oitocentos metros de altitude, em média –, descortinam-se todos os caminhos do Nordeste. Ao norte, vêem-se os caminhos que levam a Pernambuco, principal estado nordestino, tanto hoje como no tempo em que Palmares existiu. Descortinam-se os caminhos que levam ao agreste, à caatinga, ao sertão árido, o caminho que leva ao litoral, a Maceió e Portugal. Na direção sul, abrem-se os caminhos que levam à Bahia, ao São Francisco. Não por acaso, os guerrilheiros palmarinos ali construíram sua capital: a localização estratégica era perfeita. Por outro lado, a Serra da Barriga foi, naquele tempo (entre 1597 e 1695), durante a existência de Palmares, uma região fertilíssima. Os depoimentos dos viajantes que por ali passavam, os diários dos militares que combateram Palmares durante todo aquele tempo, são unânimes em afirmar que eram de fato as melhores terras da capitania de Pernambuco. Solo excelente, águas ótimas, clima ameno; enfim, um paraíso. Por sinal, a terrível luta empreendida pelos colonialistas para liquidar Palmares tinha embutida essa intenção de ocupar as terras mais férteis da capitania, que do ponto de vista dos colonialistas estavam absurdamente ocupadas por negros fugidos. É, portanto, uma região maravilhosa. Hoje, passado tanto tempo, essa região está completamente tomada pela cana-de-açúcar. A Serra da Barriga é quase uma ilha cercada de canaviais por todos os lados, os quais já sobem a Serra ameaçando engoli-la completamente.

Onde chega a monocultura da cana, esse inferno do Brasil contemporâneo, temos irremediavelmente a miséria. A região da Serra da Barriga, interior de Alagoas, tornou-se assim uma das mais pobres do Brasil, onde até mesmo o pouco que a população desfrutava antes, no que se refere a habitação, alimentação, qualidade de vida, até mesmo esse pouco diminuiu. Algumas doenças típicas de avitaminose, desconhecidas nessa região vinte ou trinta anos atrás, tais como a xeroftalmia, agora são fato corriqueiro. É, portanto, um quadro de miséria o da região palmarina, que no tempo de Zumbi dos Palmares foi a mais fértil da capitania. Não por acaso a população palmarina, os negros aquilombados em Palmares durante aqueles cem anos, alimentaram-se melhor do que a população colonial em geral. Existem também, numa documentação histórica que possuímos, algumas referências bem precisas em relação a esse fato: a população palmarina alimentava-se bem, era forte, gozava de saúde, tinha um bom exército. A população das fazendas – os pobres coitados, os pobres-diabos, como se dizia, submetidos ao latifúndio, à monocultura, à escravidão – era, pelo contrário, pobre, mal alimentada, constituída de péssimos soldados. Dessa forma, Palmares contrastava violentamente com a sociedade global.

Um aspecto interessante a ressaltar é que, dentre as conquistas do Memorial Zumbi, está a revelação de uma ampla documentação sobre Palmares, conquista nada desprezível. Durante os nove anos de existência do Memorial, no pequeno alcance das nossas possibilidades, foi possível conhecer uma abundante documentação sobre o Quilombo dos Palmares. A Universidade Federal de Alagoas e o Memorial Zumbi possuem cópias de, aproximadamente, cinco mil documentos manuscritos só sobre Palmares. Essa documentação foi reunida tanto

em Pernambuco, Alagoas e Bahia quanto em Portugal e na Espanha – e é interessante esse fato porque ele joga por terra um dos mitos mais arraigados da historiografia brasileira, segundo o qual é impossível conhecer a história dos negros por falta de documentação. Sabemos que a história não se faz exclusivamente com documentos, mas não é verdade que a documentação escrita sobre os negros seja pequena: ela é abundantíssima, particularmente no caso de Palmares. Até aqui são cerca de cinco mil documentos, e tudo indica que uma pesquisa mais cuidadosa, mais sistemática, vá descobrir ainda mais. Essa documentação nos permitiu, por exemplo, reconstituir a vida de Zumbi dos Palmares. Com lacunas, é verdade, pois há fatos e períodos da vida do líder máximo de Palmares que ainda não conhecemos, sobre os quais a documentação é escassa. Entretanto, já foi possível saber como foi sua infância, quais foram os momentos decisivos de sua vida, até sua morte em 1695, em plena luta guerrilheira. É possível, também, por meio dessa documentação, ter uma idéia mais ou menos exata de como funcionava a sociedade palmarina, seu governo, seu exército, de como se produzia a riqueza em Palmares e dos lances decisivos dessa guerra sem quartel contra o colonialismo português.

No que se refere às conquistas do Memorial Zumbi, pensamos que, primeiro, a consagração da peregrinação é uma vitória, uma conquista. A revelação da documentação que tanto contribuiu para destruir o mito da impossibilidade de fazer uma história do negro, a segunda vitória. Uma terceira conquista foi um aumento significativo da sensibilização da sociedade brasileira em relação à questão do negro. É verdade que essa sensibilização vem de longe, começando na década de 1930, quando surgem as primeiras organizações de movimento negro contra o racismo. Mas prossegue no pós-guerra, sobretudo em torno da liderança de Abdias Nascimento, e dá o passo seguinte na década de 1970, há vinte anos, quando começam a proliferar em todo o país instituições de movimento negro. O Memorial Zumbi contribui enormemente para tal sensibilização nesses últimos dez anos. Primeiro, porque ao consagrar a peregrinação à Serra da Barriga no dia 20 de novembro o movimento negro virou notícia, promoveu o debate sobre o papel do negro na sociedade brasileira, na formação histórica do país, demonstrando que é impossível contar a história do Brasil, os quatro quintos de seu tempo histórico em que durou a escravidão, sem compreender a gesta de Palmares, a epopéia palmarina. Ou seja, Palmares é a chave para a compreensão da história social brasileira, e foi precisamente o Memorial Zumbi que demonstrou esse fato. Tudo isso aumentou enormemente a sensibilização da sociedade brasileira para a questão do negro. Essa sensibilização também cresceu pela atração de lideranças, intelectuais, historiadores, cientistas sociais e políticos que o Memorial Zumbi promoveu. O Memorial Zumbi atraiu toda essa gente formadora de opinião, conseguindo assim significativo avanço num curto período de tempo, mais nesses dez anos do que durante todo o tempo anterior.

Houve também algumas frustrações. Por exemplo, não conseguimos até hoje erguer o conjunto monumental que estava em nossas intenções iniciais após aquela assembléia em

Maceió promovida pela Universidade Federal de Alagoas em 1980, quando foi lançada a idéia inicial do Parque Nacional Zumbi dos Palmares. Para explicar esse fracasso concorre a falta crônica de recursos dos movimentos sociais, incluindo a dificuldade de transitar internacionalmente em busca desses recursos. Para começar, existe uma total insensibilidade do nosso serviço diplomático para esse tipo de questão. Então, nas poucas vezes em que tentamos mobilizar recursos externos, esbarramos na má vontade do Itamaraty. Por essas e outras razões, nunca conseguimos erguer o conjunto monumental que pretendíamos. Isso foi agravado pelas dificuldades surgidas no governo Collor. A área da cultura, como se sabe, foi muito penalizada e, como o Memorial Zumbi estava ligado desde o início a uma instituição do governo (a Fundação Pró-Memória, órgão do Ministério da Cultura), viu-se prejudicado na alocação de recursos. Estes eram fundamentais para a realização de várias atividades, como as reuniões anuais na Serra da Barriga, as reuniões da diretoria e a expedição de correspondência. Tudo isso nos falta agora, e não há perspectiva de melhoria nesse sentido, a não ser que o governo resolva atentar um pouco para a cultura e considerá-la uma extensão importante de sua política.

A diretoria do Memorial Zumbi está constituída da seguinte maneira: primeiro, uma diretoria executiva composta de três membros, presidente, secretário-geral e tesoureiro-geral. Essa diretoria executiva é responsável perante o conselho deliberativo, o qual é formado em parte por representantes de instituições não governamentais do movimento negro, ou a ele ligados, e complementarmente por representantes de órgãos públicos, tais como a prefeitura da União dos Palmares (o município onde está localizada a Serra da Barriga), a Fundação Nacional Pró-Memória, o governo do estado de Alagoas e alguns outros órgãos públicos, como a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). O conselho deliberativo é eleito de quatro em quatro anos por uma assembléia geral, da qual fazem parte todos os movimentos organizados, intelectuais e lideranças políticas de algum modo afinadas com o Memorial ou que tenham, em algum momento, reconhecidamente prestado serviço à causa negra. São, portanto, três instâncias: a *diretoria executiva*, responsável diante do *conselho deliberativo*, o qual é instalado pela *assembléia geral*.

A crônica do Memorial Zumbi ainda está por fazer. Temos reunido, durante esses nove anos, alguma documentação sobre episódios decisivos da história do Memorial. Também está reunida a documentação que dá conta dessas peregrinações anuais que temos feito ao alto da Serra da Barriga. Mas ainda não se fez uma crônica sistemática desse Memorial Zumbi. Cremos que seria de enorme importância fazê-la, porque então não somente teríamos a história de uma instituição que funciona na prática como federação de instituições do movimento negro, como também obteríamos um verdadeiro retrato do que foi a luta organizada contra o racismo em nosso país nesses últimos dez anos.

Os problemas, os dilemas, as contradições e as tendências dos movimentos negros nesses

últimos dez anos, de alguma maneira, foram desembocar no Memorial Zumbi. Apenas para dar um exemplo: temos tido nos movimentos negros do Brasil uma controvérsia entre os movimentos especificamente políticos, que colocam como objetivo explícito o combate ao racismo; e aquelas instituições, entidades, órgãos e personalidades negras que, embora não objetivem claramente a luta organizada contra o racismo, são representativas das comunidades negras. Sua sensibilidade tem, entretanto, nos ajudado a enfrentar esse dilema. São assim dois os grupos, os que se voltam explicitamente contra o racismo e os que não o fazem desse modo. Esses dois grupos serão movimentos negros, igualmente? No seio do Memorial Zumbi, essas duas tendências, esses dois grandes agrupamentos, os anti-racistas (chamemos assim) explícitos e os implícitos, têm confluído e trocado regularmente suas experiências, seus pontos de vista e até mesmo superado alguma hostilidade que porventura pudessem ter. Mas objetivamente temos tido, no seio do Memorial Zumbi, a colaboração de representantes do movimento negro político, do Movimento Negro Unificado (MNU) e pais-de-santo e ialorixás, representantes da comunidade de terreiros, de clubes recreativos, assistencialistas, que em outro momento, fora do Memorial Zumbi, de modo geral se desconheciam, quando não se hostilizavam. Então o Memorial Zumbi tem sido também um ponto de convergência, uma desembocadura dessas duas grandes tendências dos movimentos negros no Brasil.

Pensamos que, portanto, uma crônica sistemática do Memorial Zumbi seria de grande proveito para a compreensão não só das relações raciais no Brasil, em última instância, mas basicamente dos movimentos negros brasileiros. A história dos movimentos negros ainda está por ser feita, havendo algumas tentativas, realizadas por Clóvis Moura, por Abdias Nascimento e por mim mesmo. Mas a história do Memorial Zumbi, que a nosso ver é o capítulo mais importante dessa história dos movimentos negros contemporâneos, ainda está por sistematizar.

Um capítulo também interessante da história do Memorial Zumbi é a luta pela desapropriação da Serra da Barriga. A primeira preocupação dos fundadores do Memorial Zumbi, já em 1981, era como impedir a depredação da Serra, sua invasão pelos canaviais, pelos latifundiários plantadores de cana, pelos usineiros. Essa foi nossa primeira preocupação. Desenvolvemos nesse sentido uma luta com o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) – luta difícil porque não havia antecedentes de tombamento de um bem cultural e físico dos negros – e chegamos a um bom resultado. O Patrimônio Histórico considerou a Serra da Barriga patrimônio histórico nacional; e a partir daí começou uma segunda luta, a luta pela desapropriação desse patrimônio e sua entrega ao Memorial Zumbi. Essa luta levou aproximadamente seis anos e culminou com o decreto de desapropriação da Serra e sua entrega à gestão do Memorial Zumbi. Começaria, então, uma terceira luta, que ainda transcorre em 1990 e certamente ainda levará alguns anos até chegar ao final: a luta pela

preservação do bem tombado, a luta permanente para impedir a depredação daquele bem histórico, físico, arqueológico, simbólico, ameaçado permanentemente pelo latifúndio açucareiro e também, é óbvio, pelo acólito do latifundiário açucareiro, o bóia-fria, o sem-terra, o trabalhador do canavial.

Desde sua primeira fase até a atual, essa é uma luta difícil de travar, porque temos poucos aliados. Contamos exclusivamente com o poder dos movimentos negros e das instituições e personalidades democráticas. Mas enfrentamos a indiferença e a hostilidade das oligarquias nordestinas que, por um lado, temem abrir um precedente, para elas extremamente perigoso, da entrega de parte do patrimônio à gestão de uma entidade da sociedade civil, ainda mais de negros, vistos como esquerdistas, subversivos e assim por diante. Por outro lado, essas oligarquias temem, além da abertura de um precedente de natureza política ideológica, a perda do patrimônio físico, já que está em seus planos a ocupação de todos os pedaços de terra em que porventura possa se plantar cana-de-açúcar. Tais oligarquias têm muito mais do que nós, infinitamente mais do que nós, seus representantes no parlamento, nos governos estaduais, nas prefeituras. Manejam de perto autoridades locais, vereadores, prefeitos, políticos – e obviamente têm o poder de formar a opinião pública, poder mil vezes maior do que o nosso, já que contam sempre com jornais, rádios, televisões. Particularmente no caso do Nordeste, contam com televisões. Enfim, para os movimentos negros a luta é extremamente árdua, porque se trata de enfrentar a oligarquia mais consolidada e sem dúvida a mais retrógrada do país, a oligarquia canavieira do Nordeste.

Uma crônica sistemática do Memorial Zumbi não poderia deixar de fora o desdobramento que teve o Memorial sobre a luta das nações indígenas. Essa luta vem crescendo muito nos últimos anos. Tais nações indígenas se organizaram em diversas instituições que, juntas, formam o movimento das nações indígenas. Em 1983 subiu a Serra conosco, na peregrinação anual de 20 de novembro, o líder indígena Aílton Krenak. Na ocasião, estimulado pela visão daquele belo espetáculo que era a exaltação e a festa de Zumbi dos Palmares, começou ele a pensar na possibilidade de resgatar do esquecimento histórico a figura de um herói indígena. Saímos conversando, encontramos-nos algumas vezes depois e decidimos iniciar o resgate de Cunhambebe. Este foi talvez o primeiro grande líder indígena da história da América, antes de Túpac Amaru e contemporâneo de Cuauhtémoc, no México. Ele chefiou uma confederação de tribos tupinambás entre Espírito Santo e São Paulo na luta contra o colonialismo português. Isso em 1555, mal começada a colonização do Brasil. Localizamos uma ilha na baía de Angra dos Reis, no estado do Rio de Janeiro, onde Cunhambebe teve sua aldeia principal. Conseguimos reunir cerca de quatrocentas lideranças indígenas de todo o país numa peregrinação à ilha de Cunhambebe, deixando lá plantada uma árvore que simbolizava a tomada de posse simbólica daquele território para as nações indígenas atuais. Estavam lá, além dessas lideranças indígenas, muitas pessoas do movimento

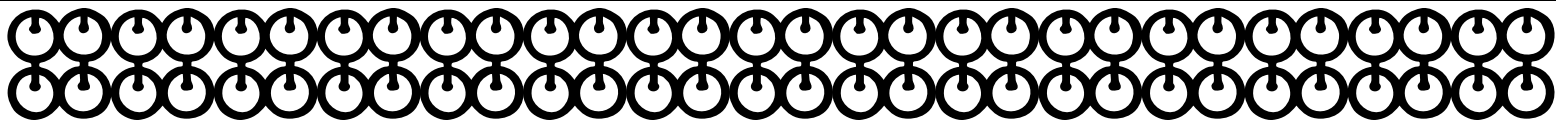
negro. Muito bem, foi uma semente lançada como consequência do Memorial Zumbi. É apenas um exemplo. Há outros, mas sem dúvida é um belo exemplo de como o Memorial Zumbi tem estimulado durante esses dez anos iniciativas de caráter semelhante, seja no resgate da verdadeira história do povo brasileiro, seja no resgate de capítulos essenciais de nossa luta social.

Também não se pode deixar cair no esquecimento, neste breve apanhado da história do Memorial Zumbi, o aspecto encantatório, o aspecto mágico, que têm tido no Memorial essas peregrinações anuais à Serra da Barriga. Desde o dia da nossa primeira subida à Serra, em agosto de 1980, essa outra natureza do povo negro, que é o mágico, o encantatório, tem nos acompanhado. Naquela primeira ocasião alguns de nós tiveram visões, outros se sentiram possuídos por orixás, alguns se sentiram tão fortemente comovidos que a partir de então sua vida ganhou novo sentido, como se houvesse ocorrido um novo nascimento. E, o que é mais importante e mais palpável, todos que têm subido a Serra da Barriga nessas peregrinações anuais regressam com uma nova energia para sua luta organizada contra o racismo, uma energia que tem gerado frutos dos mais diversos em pessoas de todo o país. cremos mesmo que a peregrinação anual à Serra da Barriga é como um ritual de realimentação de nosso axé.

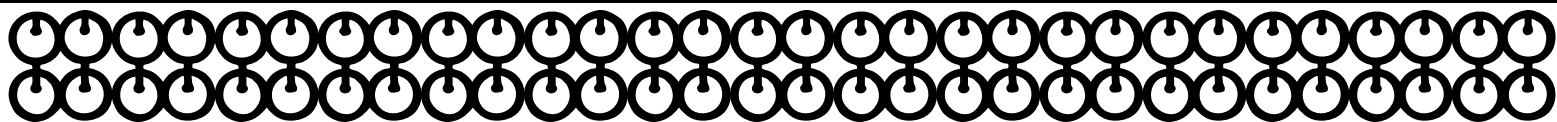
É preciso também fazer referência, para encerrar este breve apanhado da história do Memorial Zumbi, à presença de ialorixás e sacerdotes em geral do candomblé desde a primeira peregrinação à Serra em 1980, já que nós da diretoria do Memorial tivemos a preocupação de convidá-los, de integrar as celebrações do candomblé. Não se trata de uma discriminação a outros cultos, a outras formas de religiosidade. Trata-se do reconhecimento do papel integrador que tem o candomblé quando se está tratando da ancestralidade negra, do resgate do passado, do fortalecimento de nossa ligação com a natureza, com a terra, com a África, com as raízes da cultura afro-brasileira. O candomblé indiscutivelmente é, no Brasil, o principal depositário de toda essa herança, em que pesem suas transformações históricas e suas divergências em relação à tradição dos orixás como ainda se pratica na África, na Nigéria. Na Serra da Barriga, estiveram presentes sacerdotes da tradição dos orixás no Brasil, como Mãe Hilda, que permanentemente tem estado lá, assim como alguns pais-de-santo do próprio estado de Alagoas, da própria Maceió, do Rio de Janeiro, de Minas, do Nordeste (particularmente de Pernambuco). Essa presença da religiosidade afro-brasileira nas celebrações do Memorial Zumbi tem dado a elas um alcance muito maior do que teriam se fossem limitadas ao plano político-ideológico. É como se o Memorial Zumbi tivesse se ungido, desde sua primeira hora, por essa densa religiosidade brasileira, com seu axé.

[a](#) | Depoimento gravado em 1989, a pedido da organizadora deste volume, Elisa Larkin Nascimento, e por ela transcrito e revisado.

PARTE 2



A MATRIZ AFRICANA NO ENSINO: EVOLUÇÃO E INICIATIVAS



INTRODUÇÃO

Elisa Larkin Nascimento

A EDUCAÇÃO tem sido a principal preocupação do movimento social brasileiro desde o início do século XX, conforme verificamos em pesquisas anteriores (Nascimento, E. L., 2003). O curso Sankofa, que deu origem a esta coleção de livros, surgiu como fruto desse enfoque prioritário para o Ipeafro, quando definimos as frentes de nossa atuação engajada e nos propusemos a contribuir para o avanço da construção de um ensino adequado para a população afro-brasileira em todos os níveis. Por isso dedicamos a segunda parte deste volume à questão racial na educação. Registramos, a seguir, outros dois momentos da atuação do Ipeafro na área da educação: o 1º Fórum Estadual sobre o Ensino da História das Civilizações Africanas na Escola Pública, realizado em 1991; e o Fórum Memória Viva e Ação Cultural na Escola, realizado em 2007, ambos no Rio de Janeiro. Esses três momentos nos ajudam a refletir sobre a evolução da questão educacional nesse período.

Na década de 1980, quando o Ipeafro inaugurava o curso Sankofa, a atuação do movimento negro na educação constituía uma ousada pressão de educadores e entidades negras sobre o sistema escolar, visando a chamar a atenção para a necessidade de incluir os temas das relações raciais e da história e da cultura africanas e afro-brasileiras. Com a Constituição de 1988, como resultado da intervenção do movimento negro organizado, ficou oficialmente definido o caráter multirracial e pluricultural da nação brasileira, e, em consequência, ficou estabelecido o direito dos diferentes segmentos ao conhecimento de sua identidade dentro desse pluralismo. Já em 1991, ao realizar o 1º Fórum e os trabalhos subseqüentes, pudemos atuar em conjunto com Secretarias de Educação e de Cultura de vários municípios do estado do Rio de Janeiro, inclusive da capital fluminense, realizando seminários e eventos para educadores. Desenvolvemos essas iniciativas no contexto da ação

PARÂMETROS CURRICULARES NACIONAIS (PCNs)

A atuação do movimento negro nas décadas de 1980 e 1990 levou a um avanço significativo: a inclusão da pluralidade cultural como tema transversal nos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs) (Brasil – Ministério da Educação, 1997, v. 10).¹ A elaboração, publicação e distribuição dos PCNs foi a mais destacada ação do Ministério da Educação na época. Parte do décimo volume do conjunto se dedica ao tema da diversidade, com menção da matriz africana. Esse fato se deveu às intervenções de educadores negros e entidades do movimento negro organizado, ao empenho destes em trazer o tema à mesa de discussão da educação no país e às suas iniciativas de pesquisar e divulgar o assunto, processo em que se destacou a figura da professora Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, mais tarde integrante do Conselho Federal de Educação. Várias fotos de atos públicos do movimento negro se encontram nas páginas do décimo volume dos PCNs.

A perspectiva multiculturalista dos PCNs representa um avanço em relação ao que antes existia na literatura do MEC. Entretanto, apenas afirmar a diversidade e respeitar os valores multiculturais será ilusório se não reconhecemos as relações de poder no contexto social dessa diversidade. Para combater o racismo de forma efetiva, é preciso criticar seus alicerces na hegemonia do etnocentrismo ocidental e na história da dominação patriarcal e colonial dos povos negros. No Brasil, isso significa desvelar as acepções racistas contidas em expressões cotidianas da língua portuguesa e nos conteúdos didáticos, bem como nomear as atitudes agressivas presentes em piadinhas, apelidos e comportamentos racistas, tradicionalmente julgados como “sem importância” e que, contudo, podem impactar de forma devastadora sobre a formação de uma personalidade. Diante da carga de sentidos pejorativos investidos por esses fatos na psique da criança negra, o tradicional silêncio reforça não apenas a posição agressiva de quem insulta como também o conteúdo pejorativo do insulto, com sua carga de significações históricas; por exemplo: “Seu nome é nome de escravo” (Silva, C. D., 2006). Afirma a educadora Jeruse Romão (1999, p. 41):

Assim, para reinstalar uma outra identidade se faz necessário desinstalar os mecanismos de racismo. O afro-brasileiro depara-se, então, com o conceito de “raça inferior” destinado a ele pelo colonizador, pelo opressor, pelo racista. Para contrapor a este conceito é preciso, então, falar da origem dos negros. É preciso falar da África, situá-la como nação, evidenciar seus valores civilizatórios, sua cosmovisão. É preciso sermos positivos e derrubar a culpabilidade de ser negro.

Sustento que a imagem distorcida da África, ou sua omissão, nos currículos escolares brasileiros legitima e ajuda a erguer como verdades noções elaboradas para reforçar o

supremacismo branco e a dominação racial. Essa distorção, a meu ver, tem impacto tão devastador sobre a identidade afrodescendente quanto a supressão da resistência do negro à escravidão e a representação da matriz religiosa como “cultura arcaica” ou “culto animista”, quando não como “obra do demônio”. A negação da ancestralidade em sua plena dimensão humana é um elemento essencial no processo de desumanizar essa população. Ademais, o sistema de significações e representações criado pelo racismo baseia-se, em grande parte, no alicerce ainda pouco abalado da crença na incapacidade do africano de criar civilizações. Essas questões emergem nitidamente no relatório do 1º Fórum do Ipeafro: os “Fundamentos teóricos” discutem o tema da África, e os “Anexos” ilustram o conteúdo racista de frases, palavras e ilustrações de livros didáticos.

Um exemplo da dificuldade de abordagem desse tema em comparação, por exemplo, com o de gênero está no discurso de uma educadora feminista que em 2000, ao dar um seminário a professoras sobre discriminação de gênero na escola, quis sublinhar a universalidade da opressão da mulher. O exemplo que escolheu foi o de certa etnia africana cujas mulheres servem os homens e, só depois de vê-los satisfeitos, comem os restos. No contexto da crescente pobreza do continente africano, dizia essa educadora, as mulheres estão morrendo de fome em consequência desse costume patriarcal. Sem contestar o dramático impacto do exemplo como denúncia do patriarcalismo, questioneei sua utilização diante de um público cuja ignorância sobre a África é quase absoluta, a maioria imaginando esse continente enorme e diverso como sendo equivalente a um país. A carga negativa com que esse “país” é investido no imaginário social subsidia e fundamenta as noções de inferioridade biológica e os estereótipos racistas diariamente veiculados no subtexto de raça e gênero que prejudica mulheres e afrodescendentes no Brasil. Ponderei que, levando em consideração esses fatores, havia a possibilidade de a utilização de tal exemplo contribuir para a manutenção de tais noções e estereótipos. A professora respondeu que nomeara a etnia, portanto não se engajara em generalizações sobre a África, e disse que o movimento negro gosta de romantizar a África, no entanto o continente “é uma miséria mesmo”.

Trata-se de uma educadora progressista engajada na luta contra a discriminação na escola. Entretanto, sua sensibilidade para a questão racial parece circunscrever-se na característica recusa à África da civilização ocidental e brasileira que a identificam como um “outro” absoluto. Se a África é uma miséria mesmo, cumpre identificar esse fato como resultado, em grande parte, do legado do jugo colonialista que levou e continua levando sua riqueza para o Ocidente. A postura anti-racista da professora, e de muitos intelectuais brasileiros, pretende operar um divórcio entre o povo negro do Brasil e sua terra de origem, como se a imagem de uma não se refletisse na constituição do imaginário sobre o outro. Esse processo remete à desafricanização do povo brasileiro, uma das características da dominação racial operada pelo sortilégio da cor que tive a ocasião de descrever em outra oportunidade

(Nascimento, E. L., 2003). Esse tipo de equívoco está subjacente à abordagem multiculturalista dos PCNs, que apresenta uma diversidade cultural divorciada do contexto histórico e político que a moldou em condições de acentuada desigualdade.

LEI Nº 10.639/2003 E DIRETRIZES CURRICULARES NACIONAIS

Nos doze anos que se seguiram ao 1º Fórum do Ipeafro, a atuação continuada do movimento social e dos intelectuais negros levou à criação de vários órgãos de ação governamental voltados à questão racial, bem como à obrigatoriedade do ensino da história e cultura africanas e afro-brasileiras, incluída na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional² por meio da Lei nº 10.639, de 2003. Uma resolução do Conselho Nacional de Educação (CNE) institui essa política na forma das Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino das Relações Étnico-Raciais e da História e da Cultura Africanas e Afro-Brasileiras (Brasil, Secad/MEC, 2006³). Esse dispositivo regulamenta e formaliza juridicamente vários princípios fundamentais à implementação da política determinada na legislação. A começar pelo próprio título, ao incluir e orientar “o ensino das relações étnico-raciais”, reflete o ajuste da política para além da noção esvaziada de diversidade cultural que caracterizava os PCNs. Esse avanço se deve à autoria da professora Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, conselheira do CNE, cuja atuação sempre se vinculou intimamente ao movimento social organizado. Ademais, essas Diretrizes estabelecem que a política determinada no texto da lei compreende o ensino superior, pois a capacitação de professores para a inclusão dos conteúdos previstos exige sua abordagem nas escolas normais, nos cursos de Pedagogia, nas faculdades de Educação e nos programas de pesquisa e pós-graduação. A explicitação dessa necessidade se faz prioritária, pois algumas pessoas (inclusive autoridades em áreas afins) costumam alegar que a política da lei envolveria apenas o ensino fundamental e médio.

O CNE instituiu as Diretrizes Nacionais exercendo sua própria competência jurídica.⁴ Assim, elas têm vida própria em relação a mudanças legislativas como o dispositivo⁵ que veio reforçar e reiterar a política de inclusão, agregando a obrigatoriedade do ensino de história e cultura indígenas. Essa medida deixa intactas as Diretrizes Nacionais para o Ensino das Relações Étnico-Raciais, não implicando mudança na política instituída pela Lei nº 10.639.

Com o avanço da presença afro-brasileira nas instâncias governamentais, em janeiro de 2007 o Ipeafro pôde contar com a participação, na mesa de abertura de seu Fórum Memória Viva e Ação Cultural na Escola, de representantes de órgãos específicos dos governos federal, estadual e municipal para a promoção da igualdade racial. O Fórum teve lugar num momento em que a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) havia realizado sua Convenção Nacional, e o governo do estado do Rio de Janeiro – como o de outros

estados – já havia instituído sua Superintendência para o mesmo fim. Longe de se tratar do único evento dessa natureza, o Fórum do Ipeafro faz parte de um elenco de inúmeras iniciativas de educadores e entidades do movimento social afro-brasileiro, em todo o país, no sentido de desenvolver e aprofundar políticas de inclusão no ensino em todos os níveis. Pouco depois do Fórum do Ipeafro, por exemplo, o Instituto de Advocacia Racial e Ambiental (Iara), numa iniciativa realizada em parceria com o Núcleo de Reflexão e Memória Afro-descendente (Nirema) da PUC-Rio, promoveu em outubro de 2007 o evento Afro-Brasilidade, reunindo educadores de vários estados do Brasil com o mesmo objetivo.⁶ O Centro de Articulação das Populações Marginalizadas (Ceap), no Rio de Janeiro; e o Centro Aplicado de Pesquisa em Educação Multi-Étnica (Capem), em Duque de Caxias, também promovem cursos de capacitação de educadores. Esses poucos exemplos são apenas ilustrativos. De alcance nacional, o projeto Educação Africanidades Brasil⁷ oferece capacitação a educadores em cursos a distância, mediante matrícula da instituição escolar.

A modificação da Lei de Diretrizes e Bases por meio da Lei nº 10.639/2003 constituiu uma conquista fundamental do movimento negro, parte de sua vitória maior: a consolidação da questão racial como uma área de atuação governamental por meio de políticas públicas. Entretanto, mesmo com todos esses avanços constatamos que ainda há muito trabalho pela frente, pois a realidade do ensino ainda está longe de alcançar a meta do dispositivo legal. Da mesma forma, a implementação de outras políticas públicas de igualdade racial continua muito aquém da intenção administrativa expressa na criação da Seppir.

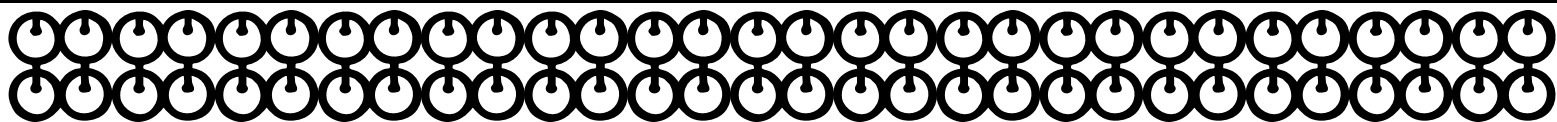
Na segunda parte deste volume, incluímos uma avaliação, baseada nas discussões e informações apresentadas no Fórum Memória Viva e Ação Cultural, da situação da implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino das Relações Étnico-Raciais e de suas implicações para as perspectivas do futuro.

No capítulo 9, reproduzimos o relatório do primeiro Fórum que o Ipeafro realizou em 1991, cujo texto continua bastante atual. Além do registro histórico de informações e documentos, o relatório inclui as bases da fundamentação teórica de uma abordagem epistemológica adequada à implementação das Diretrizes. Além desses registros, temos o privilégio de incluir, nesta segunda parte, depoimentos de três educadoras sobre projetos implementados em diferentes épocas e regiões do país, que refletem a evolução da questão e sua atualidade. Vera Regina Triumpho conta uma das ações do movimento negro gaúcho, em curso desde a década de 1980; Silvany Euclênio traz a experiência recente da Secretaria Municipal de Ribeirão Preto na implantação do projeto Baobá; e Piedade Marques apresenta a denúncia da Articulação Negra de Pernambuco e o histórico da ação da sociedade civil organizada em relação ao conteúdo racista de um livro paradidático produzido com verbas públicas e distribuído nas escolas daquele estado. A gravidade dessa denúncia emerge de forma nítida nas imagens e nos textos, marcadamente ofensivos e racistas, mesmo em

comparação com as imagens contidas nas publicações citadas e ilustrações reproduzidas no relatório do 1º Fórum do Ipeafro há dezessete anos, representando, nesse particular, um grave retrocesso. O caso dessa denúncia do movimento negro de Pernambuco ilustra como o racismo está entranhado na consciência brasileira do século XXI.

NOTAS

- 1 | O texto desse volume encontra-se disponível, sem imagens, em <http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/pluralidade.pdf>.
- 2 | Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996.
- 3 | Texto disponível em: http://www.publicacoes.inep.gov.br/arquivos/%7B2A0A514E-6C2A-4657-862F-CD4840586714%7D_AFRO-BRASILEIRA.pdf. Acesso em 28 abr. 2008. Daqui por diante, neste livro, a expressão “Diretrizes” ou “Diretrizes Curriculares Nacionais” refere-se a esse dispositivo.
- 4 | A Lei nº 9.131, de 24 de novembro de 1995, confere atribuições normativas e deliberativas ao CNE “de forma a assegurar a participação da sociedade no aperfeiçoamento da educação nacional”.
- 5 | Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008.
- 6 | Seminário e Oficina: “Afro-Brasilidade, Recomendações e Desafios para Implantação da Lei nº 10.639/03”, PUC e Sesc Copacabana, Rio de Janeiro. Programação disponível em: <http://aldeiagriot.blogspot.com/2007/09/seminario-afro-brasilidade.html>. Acesso em 28 abr. 2008.
- 7 | Organizado pelo Centro de Educação a Distância da Universidade de Brasília em conjunto com o Ministério da Educação, sob a coordenação da professora doutora Glória Moura. Disponível em: http://www.cead.unb.br/eab/instrucoes_material.php. Acesso em 28 abr. 2008.



REFLEXÕES BASEADAS NO FÓRUM MEMÓRIA VIVA E AÇÃO CULTURAL^a

Elisa Larkin Nascimento (coordenadora)

AS DISCUSSÕES e apresentações do Fórum Memória Viva e Ação Cultural compuseram – em relação aos resultados do primeiro Fórum que o Ipeafro realizou em 1991 – uma indicação nítida de avanços significativos e, ao mesmo tempo, da necessidade de muitas iniciativas ainda na direção de atingir a meta contida na política de educação prevista nas Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino das Relações Étnico-Raciais e da História e da Cultura Africanas e Afro-Brasileiras (Brasil, 2006).

No presente ensaio, procuramos sintetizar algumas considerações teóricas para contextualizar a avaliação dessa necessidade, de forma a tornar mais compreensível o elenco de conclusões e ações que o Fórum adotou como prioridades norteadoras dos próximos passos, nessa direção, de educadores e do movimento social organizado. Dois anexos complementam as considerações e conclusões: o resumo dos resultados de uma pesquisa sobre a implementação da lei, texto que foi objeto de discussão no Fórum; e nossa saudação à professora Dulce Vasconcellos, educadora pioneira em ações e pensamento sobre o negro e a educação no Rio de Janeiro que o Ipeafro homenageou no Fórum.

Essas reflexões complementam o relatório do 1º Fórum do Ipeafro, que compõe o próximo capítulo. Apesar de ter sido elaborado há dezessete anos, o conteúdo do relatório de 1991 continua muito atual e, naqueles aspectos que mudaram, serve como subsídio para reflexão sobre a evolução da questão. Assim, confiamos em sua utilidade como base teórica e de informação para pensar a implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais.

A educação envolve, além da oportunidade de formação profissional, a formação básica da personalidade e o desenvolvimento da identidade. A exposição das crianças a uma literatura racista ajuda a reforçar tanto a baixa auto-estima atribuída à criança negra pelo preconceito racista como a arrogância que o supremacismo branco pode inculcar na criança de pele clara. Esse fato remete à questão da identidade, conceito teórico que estrutura nossas reflexões. No caso de populações historicamente discriminadas, a construção proativa da identidade se torna um *projeto* no plano social e psicológico (Beauvoir, 1954; Castells, 1999). Esse fato diz respeito especificamente à vida contemporânea. No mundo globalizado, o indivíduo se situa diante de signos e símbolos efêmeros, porém poderosos, que se movimentam nos fluxos globais característicos da sociedade em rede da era da informática. A construção de sua identidade possibilita ao indivíduo inserir-se nesse mundo quando já se dissolveram antigas identidades baseadas na localização geográfica comunitária.

Na modernidade, o deslocamento das populações e a reconfiguração das sociedades multirraciais e pluriculturais abalam a tradicional identidade comunitária. Para construir sua identidade nesse contexto, as pessoas e os grupos articulam novos conjuntos dinâmicos de identificações, individuais e coletivas, com um *sentido de autoria* (Ferreira, 2000). A busca de valores e referenciais de subsídio para esse processo está subjacente à noção de identidade como projeto. Os movimentos sociais incumbem-se dessa busca, articulando críticas à cultura hegemônica do poder e contrapondo aos signos e símbolos dessa cultura outros próprios, muitas vezes enraizados em matrizes e tradições não-ocidentais, reprimidas desde o século das luzes no processo de imposição da hegemonia ocidental. Para que a educação seja capaz de atender às necessidades de todas as crianças, é preciso desenvolver referências para fundamentar a construção de identidades positivas, capazes de favorecer a agência e o efetivo exercício da cidadania por parte de todos.¹

RAÇA E ESSENCIALISMO

Para o indivíduo engajado nessa busca de valores, os percalços podem ser dramáticos. Caso queiramos manter aberto o leque de opções para a construção de identidades, é necessário nos manter alertas para não sucumbir aos meandros sutis de padrões hegemônicos do etnocentrismo universalista ocidental. Um exemplo reside no receio de “essencialismos” que ronda a proposta da identidade afrodescendente. Há uma preocupação constante com a imaginada possibilidade de “racismo às avessas” nas ações e no pensamento do movimento social afrodescendente. Parece-me que esse receio ecoa o antigo medo do “outro” absoluto, o

negro – medo que engendrou o próprio racismo europeu ocidental. Ao rechaçar o ideal de ego branco e as identidades estereotipadas impostas pela cultura hegemônica ocidental, os afrodescendentes procuram novas identificações, e o antigo medo ressurgue. Sentindo-se ameaçada, a sociedade dominante projeta nos afrodescendentes as atitudes do etnocentrismo ocidental, atribuindo-lhes um suposto racismo negro.

A socióloga nigeriana Oyeronke Oyewumi (1997) e os autores por ela citados dão ampla sustentação à tese de que o essencialismo, critério biológico ou fisiológico do racismo e do sexismo, tem origem numa preocupação com o corpo peculiar ao Ocidente, que Oyewumi chama somatocentricidade. A cisão maniqueísta da filosofia ocidental alienou o corpo do espírito e da alma, e então o corpo passou a ser objeto e depositário de neuroses e obsessões que nele “se inscrevem” qual epitáfio em pedra de granito. Assim, o essencialismo revela-se um traço mais característico do Ocidente patriarcal que das mulheres e dos povos não-ocidentais, cujas identidades culturais e históricas o Ocidente, este sim, procurou reduzir a uma “essência” sexual ou racial. Todas essas considerações tornam-se mais complexas no contexto brasileiro, em que o *sortilégio da cor* constrói a figura do *branco virtual*, o mestiço desafricanizado identificado com os valores da sociedade branca dominante (Nascimento, E. L., 2003). O branco virtual compartilha uma espécie de duplo escotoma (ponto cego) com a sociedade dominante. Ambos negam seu próprio racismo, projetando-o em “outro” racista que não raro vem a ser o próprio negro e o movimento social organizado anti-racista.

Assim, recentemente o discurso conservador no Brasil vem atribuindo aos próprios negros e ao seu movimento social organizado, bem como às políticas públicas de igualdade racial e ao órgão governamental criado para promovê-las (Seppir), a autoria de uma retomada do conceito biológico de raça. Trata-se de um raciocínio fácil e despistador que tem merecido grande destaque na mídia (e.g., “Discriminação oficial”, editorial da *Folha de S.Paulo*, 5 jun. 2006), sobretudo no jornal *O Globo* (e.g., Magnoli, 2005, 2007a, 2007b, 2008a, 2008b, 2008c). No meio acadêmico, Yvonne Maggie e Peter Fry (2004, 2007) se destacam no reforço desse mesmo raciocínio, atuando também na arena política ao recolher assinaturas e apresentar petições contra as políticas de igualdade racial (“Manifesto”, *Folha de S.Paulo*, 30 jun. 2006). Não surpreende que o diretor-executivo de jornalismo do sistema Globo, Ali Kamel (2005, 2006), seja um dos principais porta-vozes desse discurso conservador, que critica o critério de classificação racial bipolar em que a categoria de “negros” se constitui pela soma das tradicionais categorias de cor “preta” e “parda”. Alegam esses autores que tal fato significaria uma volta ao critério biológico de raça. Assim, desviam a atenção das desigualdades raciais que os indicadores socioeconômicos demonstram com nitidez, deslocando o enfoque para o suposto equívoco de uma volta ao conceito de raça.

Ora, os intelectuais negros vêm afirmando há séculos que raça é um conceito social e historicamente construído, não tendo nada que ver com biologia. Abdias Nascimento, por

exemplo, afirmou em um texto escrito em 1951 e publicado no livro *O negro revoltado* (1968, p. 20-1):

Se usamos as expressões raça, racismo, é, evidentemente, conforme o entendimento informal, popular, acientífico. Como sinônimo de etnia e nunca como purismo biológico. Convém acentuar, entretanto, que o tabu em que se erigiu a palavra raça jamais impediu e jamais impedirá que exerçamos os atos ditados pelo nosso sentimento de responsabilidade para com o futuro do negro no Brasil. E nem o temor ao apodo infamante de racista será bastante forte para abafar nossa rebeldia [...].

No Fórum Memória Viva e Ação Cultural², o Ipeafro ofereceu às instituições de ensino e organizações comunitárias que participaram do evento um *kit* de livros e videodocumentários sobre a história dessa rebeldia, produtos da exposição que realizara no Rio de Janeiro, em Brasília e Salvador (Nascimento, E. L., 2006a, 2006b, 2006c, 2006d).

O Ipeafro também apresentou ao Fórum a Linha do Tempo dos Povos Africanos, um instrumento didático que apresenta visualmente o tempo dos povos africanos, dividido em quadros de quinhentos anos. O impacto visual é grande, pois os quinhentos anos de cativeiro no escravismo mercantil colonial das Américas correspondem apenas a uma ínfima parte do tempo histórico dos povos africanos. O texto introdutório do painel é o seguinte:

Durante milênios, os povos soberanos da África foram agentes ativos do desenvolvimento da civilização humana em todo o mundo. Sua influência estendeu-se no mundo antigo à Ásia, à Europa e à América. Viveram apenas uma ínfima parte de seu tempo histórico amarrados aos grilhões da escravidão mercantil europeu nas Américas e, no tempo do cativeiro e da colonização, continuaram criando cultura e conhecimento.

As divisões em períodos de quinhentos anos acompanham, com textos e imagens, o desenrolar dessa longa história desde 4500 a.C., quando se inicia o processo de formação das civilizações pré-dinásticas precursoras da clássica egípcia. O Ipeafro produziu também um suplemento didático ilustrado para alunos, professores e pesquisadores (Nascimento, E. L., 2008).

CONCLUSÕES³

Como resultado das apresentações e discussões, o Fórum chegou às seguintes conclusões:

- A Lei nº 10.639/2003 continua pouco conhecida no sistema de ensino. Há enormes lacunas em sua implementação, que ainda encontra resistência em certos setores.
- Uma dificuldade ainda está na falta de materiais efetivamente à disposição das escolas para subsidiar o ensino da história e cultura africanas e afro-brasileiras. Houve consenso de que o *kit* do Ipeafro será de grande utilidade.
- O *kit* deve ser apresentado às escolas mediante palestra de orientação ou em eventos

semelhantes a este Fórum, em que o conteúdo pode ser discutido com os educadores e contextualizado com outras informações.

- Com respeito à linha do tempo, houve consenso sobre a necessidade da produção e distribuição de materiais complementares, como um vídeo, um guia para professores, uma cartilha com informações mais detalhadas e uma peça pequena para o aluno utilizar na sala de aula, podendo levá-la para casa. As possibilidades de divulgação pela televisão são ricas, conforme demonstraram os programas e sugestões da MultiRio e do programa Salto para o Futuro, da TVE.
- De acordo com a Resolução do Conselho Federal de Educação, que estabelece diretrizes para sua implementação, a Lei nº 10.639/2003 contempla todos os níveis de ensino, uma vez que a capacitação de professores se realiza no ensino secundário e superior, e o seu desenvolvimento requer investimento em atividades de pesquisa e pós-graduação. Por isso, ela precisa ser contextualizada no conjunto de políticas públicas de promoção da igualdade racial na área da educação, inclusive nos programas de ação afirmativa e de cotas universitárias.

AÇÕES

O Fórum identificou quatro áreas de ação em que os educadores devem concentrar esforços em curto prazo para efetivar a implementação da Lei nº 10.639/2003:

- *Ensino religioso.* No estado do Rio de Janeiro, foi instituído o ensino religioso confessional e obrigatório. A implementação dessa política prejudica o ensino da história e cultura africanas e afro-brasileiras, uma vez que o fundamento básico dessa cultura é constituído pela matriz religiosa. Além disso, os concursos contemplam apenas uma vaga por região administrativa, destinada a um professor das chamadas “outras” religiões. Prevalecem vagas para representantes de seitas que condenam a religiosidade de origem africana como diabólica e não raro estendem essa condenação, implicitamente (quando não de forma explícita), à cultura e ao próprio povo afrodescendente.
- *Reformulação dos currículos das faculdades de Pedagogia.* De acordo com a legislação em vigor, essa reformulação deve ser feita este ano e há necessidade de garantir que ela inclua a capacitação dos futuros professores para ensinar as matérias contempladas na Lei de Diretrizes e Bases alterada pela Lei nº 10.639/2003.
- *Escolas normais.* É prioritário conscientizar a direção das escolas de nível secundário que formam professores do ensino básico a respeito da necessidade de reformular seus currículos, preparando seus alunos para a implementação da Lei nº 10.639/2003.

- *Implementação da lei das cotas.* Houve consenso sobre a necessidade de acompanhar a evolução da política de cotas, a fim de aperfeiçoar o sistema e otimizar a qualidade da experiência de ensino superior oferecida aos alunos cotistas.

ANEXO 1 – TEXTO DE DISCUSSÃO

CARTA MAIOR

Lei fica no papel e escola pública não ensina História da África

Consulta em três capitais mostra que a formação de professores para essa área continua ineficiente quase quatro anos após a aprovação da lei que inclui no currículo escolar o ensino de história e cultura africana.

22/11/2006

Beatriz Camargo^b – Especial para a Carta Maior

SÃO PAULO – A sanção da Lei 10.639 – que inclui a temática História e Cultura Afro-brasileira e Africana no currículo escolar – foi uma das primeiras medidas do governo Lula, em janeiro de 2003. Quase quatro anos depois, no entanto, organizações envolvidas com educação e igualdade racial avaliam que, apesar dos avanços, ainda é necessário mais empenho para superar as barreiras de “500 anos de história equivocada”.

Embora altere a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB), a Lei 10.639 ainda não é conhecida por muitas escolas, fato admitido pelo próprio diretor de ações afirmativas da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) do governo federal, Jorge Carneiro. “O governo assumiu essa agenda, da promoção social. É uma agenda histórica, que enfrenta dificuldades. São 500 anos de dívida cultural”, justifica. Segundo ele, estão atualmente em discussão maneiras de levar a lei para todos os municípios do Brasil, através de avanços na sua divulgação e implementação.

Em fase de finalização, uma consulta realizada pela ONG Ação Educativa nas séries de Educação Infantil e Fundamental II de 15 escolas públicas revela que, apesar de já haver material sobre o tema e de ele ser conhecido por professores e funcionários – como bibliotecários, por exemplo –, ainda não há impacto sobre os alunos. “A formação do educador não pode contemplar só a questão dos conteúdos, mas discutir como o racismo se manifesta na escola, os conceitos de discriminação e racismo, além de procurar abordar valores”, propõe Camilla Croso, coordenadora pela Ação Educativa da consulta. Só assim, ela defende, será possível preparar devidamente os professores para abordar o tema em sala de aula. A pesquisa foi aplicada em Salvador (BA), Belo Horizonte (MG) e São Paulo (SP) em parceria com Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia (Ceafro/UFBA), Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades (Ceert) e Movimento Interfóruns de Educação Infantil do Brasil (Mieib).

Maria Luiza Passos, educadora do Ceafro que acompanhou a consulta em Salvador, ressalta que a maioria dos professores não teve acesso a um conteúdo aprofundado sobre África nas escolas e faculdades, fato que dificulta a aplicação do tema. “Até há pouco tempo, nós estudávamos Egito como se fosse fora da África”, lembra. “Queremos uma formação de qualidade em todos os níveis, que traga a percepção de África enquanto berço civilizatório da humanidade. Não é só para falar do continente pela musicalidade e culinária, porque no Brasil isso vem sendo feito há quase 500 anos...”

A equipe que está analisando os resultados da consulta – que envolveu professores, funcionários, estudantes e pais – também percebeu um grande potencial de aplicação do assunto na sala de aula. Em relação à pergunta do questionário “O que você gostaria de saber sobre história e cultura africana?”, as crianças deram respostas variadas, demonstrando curiosidade por rituais, pela arte, pela maneira como as crianças brincam na África, como lidam com a morte etc. “Isso é incrível, revela que elas estão abertas para saber mais sobre o tema e que existem diferentes maneiras de abordá-lo”, analisa Camilla Croso.

Um terceiro dado da consulta já identificado é a grande distância dos pais em relação à escola, algo que dificulta a

implementação de políticas educacionais. Os questionários aplicados incluíam uma pergunta sobre a vivência de situações de preconceito ou de conflito racial na escola. Cerca de dois terços dos professores e a mesma parcela dos alunos disseram que sim, que já haviam vivenciado situações desse tipo. Já os pais, por sua vez, responderam não ter conhecimento de situações do gênero no ambiente escolar. Para Croso, isso mostra uma lacuna na comunicação entre pais, filhos e escola. “É importante que o debate das diretrizes e das problemáticas dessas questões também envolva os pais.”

A pesquisa está sendo finalizada e seu lançamento está previsto para março de 2007. Serão abordados pontos como a diferença entre as três capitais no tratamento da questão racial e uma análise mais profunda sobre as possibilidades e os limites para a implementação da Lei 10.639.

Séculos de dívida

Para Maria Luiza Passos, houve investimento governamental para viabilizar a implementação da lei, mas é preciso mais. “Ela entrou em vigor em 2003 e observamos que alguns livros didáticos ainda tratam a História de forma equivocada, a partir do ponto de vista do colonizador”, analisa. Ela cita como exemplo a abordagem da Abolição da Escravatura e do aniversário da morte de Zumbi dos Palmares, transformado em Dia da Consciência Negra. Por outro lado, a educadora pondera que “coisas bacanas aconteceram, como a publicação de livros e da diretriz nacional da lei, que está sendo distribuída gratuitamente”.

“O absurdo do Brasil é isso: tivemos que criar uma lei para que as crianças pudessem ter acesso à sua história”, expõe Jorge Carneiro, do Seppir. Passos afirma que os estereótipos sobre a África só vão sumir quando houver conhecimento sobre o continente e suas influências. “O conhecimento faz com que educadores, jovens e crianças possam perceber que sua identidade existe para além do processo de escravidão”, diz. “Isso pode gerar uma mudança de auto-estima importante. Esses outros olhares sobre a cultura africana precisam ser despertados.”

ANEXO 2 – O FÓRUM DO IPEAFRO HOMENAGEIA UMA PIONEIRA

Incansável lutadora, a professora Dulce Mendes de Vasconcellos está na linha de frente da batalha pela educação da população afrodescendente. Pode-se dizer que o Pré-Vestibular para Negros e Carentes, antes de ter esse nome, já havia nascido há tempos no quintal de Dulce, mulher de ação que coloca em prática as reflexões e reivindicações do pensamento negro. Líder de sua comunidade, busca com coerência e integridade os direitos da coletividade afrodescendente. Nada mais justo e apropriado que uma homenagem do Ipeafro a essa mulher-modelo para as próximas gerações.⁴

Uma pequena biografia da professora Dulce Mendes de Vasconcellos

Nascida em Ilhéus, Bahia, em 26 de fevereiro de 1940, vive no estado do Rio de Janeiro desde os 10 anos de idade, e lá estudou (é formada em Letras pela UFF), trabalhou, casou, teve e criou seus três filhos (Denise, Carlos e Silvia).

Durante a vida atuou e/ou atua nas seguintes áreas:

- Educação: foi a implantadora e primeira diretora dos Centros Integrados de Educação Pública Posseiro Mario Vaz e Clementina de Jesus, ambos em Campo Grande; e do

Centro de Atenção Integral à Criança e ao Adolescente de Tiradentes no Caju, na região portuária do Rio de Janeiro. Foi agente responsável pela Agência 05 da Secretaria de Estado de Educação, que abrangia escolas de Marechal Hermes até Marambaia, de 1993 a 1995. Foi coordenadora-geral da Coordenadoria Regional Metropolitana IV da Secretaria de Estado de Educação do Rio de Janeiro, responsável pelas escolas estaduais da Zona Oeste, da Pavuna e Anchieta, de 1999 a 2002. Embora atuasse como dirigente educacional, não abandonou a militância trabalhista, fundando o Sindicato Estadual dos Profissionais de Ensino (Sepe).

- Movimento Comunitário de Saúde: foi membro do Conselho Municipal de Saúde do Rio de Janeiro em dois mandatos. Foi duas vezes presidente do Conselho Distrital de Saúde da AP5-2; participou da criação desse órgão e nele atua nas áreas de Campo Grande e Guaratiba.
- Movimento Negro Organizado: outra vertente de sua luta por uma sociedade justa e igualitária. Foi fundadora e presidente do Centro de Estudos Brasil-África (Ceba), entidade localizada no município de São Gonçalo. Foi fundadora e presidente do Centro de Estudos e Divulgação das Culturas Negras da Zona Oeste do Rio de Janeiro (Cedicun), ao qual dedica atualmente a maior parte de seu tempo, visto estar aposentada como professora do município e do estado do Rio de Janeiro. Participou também da fundação do Conselho das Entidades Negras do Interior do Estado do Rio de Janeiro (Cenierj). Atualmente é primeira vice-presidente do Conselho Municipal de Defesa dos Direitos do Negro (Comdedine), órgão de assessoramento da prefeitura da cidade do Rio de Janeiro, tendo sido durante doze anos coordenadora da Comissão de Educação e responsável pela implementação do Prêmio Comdedine de Pesquisa Escolar, do qual participam as escolas municipais do Rio de Janeiro. Além de suas atribuições estatutárias, coordena o grupo de trabalho do Comdedine para a implementação da Lei nº 10.639/2003. Representou o Comdedine em diversos seminários, encontros e conferências, inclusive fora do Rio de Janeiro (Espírito Santo, Bahia, Brasília etc.).

NOTAS

a | O Ipeafro realizou o Fórum Memória Viva e Ação Cultural na Escola na sede do Arquivo Nacional, no Rio de Janeiro, nos dias 25 e 26 de janeiro de 2007.

b | Beatriz Camargo integra a ong Repórter Brasil.

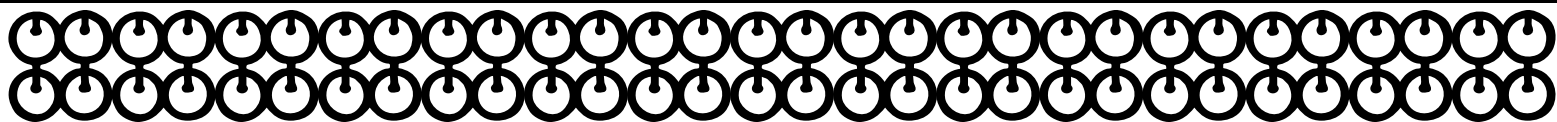
1 | Para uma consideração mais desenvolvida dessas afirmações, ver o livro *O sortilégio da cor* (Nascimento, E. L., 2003), especialmente o último capítulo.

2 | O Fórum consistiu em várias mesas, palestras e debates em que educadores apresentaram suas experiências com a implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais. Uma mesa sobre ação afirmativa focalizou o contexto social e

político nacional em que essa política se desenvolve.

3 | O texto das conclusões e ações foi redigido pela coordenadora e aprovado pelo conjunto dos participantes do Fórum.

4 | Vale a pena conferir a longa e aprofundada entrevista com Dulce Vasconcellos, feita por Ana Cris Bittencourt e Iracema Dantas, na revista *Democracia Viva* n. 34, Rio de Janeiro, Ibase, jan./mar. 2007, p. 42-61.



RELATÓRIO DO 1º FÓRUM ESTADUAL SOBRE O ENSINO DA HISTÓRIA DAS CIVILIZAÇÕES AFRICANAS NA ESCOLA PÚBLICA^a

Elisa Larkin Nascimento (coordenadora)¹

FUNDAMENTOS DA PROPOSTA E CONTEÚDOS TEÓRICOS

Fundamentos da proposta

Perspectivas e fundamentos históricos

É antiga a preocupação dos movimentos negros com a integração dos assuntos africanos e afro-brasileiros ao currículo escolar; suas razões têm sido expostas em várias ocasiões (Fundação Carlos Chagas, 1987; Silva, 1985; Luz, 1989; Triumpho, 1991; Figueira, 1988, 1990, 1991). Talvez a mais contundente dessas razões esteja nas conseqüências psicológicas para a criança afro-brasileira de um processo pedagógico que não reflete sua face e a de sua família, com sua história e cultura próprias, impedindo-a de se identificar com o processo educativo. Erroneamente, seus antepassados são retratados apenas como “escravos” que nada contribuíram com o processo histórico e civilizatório “universal” do ser humano. Essa distorção resulta em complexos de inferioridade na criança negra, minando o desempenho e o desenvolvimento de sua personalidade criativa e de sua capacidade de reflexão, contribuindo sensivelmente para os altos índices de evasão e repetência.

As conseqüências do preconceito racial e do eurocentrismo no ensino, entretanto, não atingem apenas a criança afro-brasileira. Afetam a população infantil como um todo, pois a experiência histórica, filosófica e cultural da maioria brasileira de origem africana constitui um dos alicerces da civilização e da identidade nacionais. Omitindo-a, distorcendo-a e

menosprezando-a, o sistema educacional acaba privando a criança brasileira de sua verdadeira herança cultural nacional, além de incutir complexos de inferioridade nas crianças negras e de superioridade nas crianças brancas. Igualmente prejudicial é a distorção da realidade histórica, consequência inerente à omissão de fatos e à reprodução de inverdades oriundas do legado eurocentrista que tradicionalmente orienta o ensino de forma geral. Entre as mais graves dessas distorções está a imagem dos povos africanos como “etnias” ou “tribos” estáticas no tempo e alheias ao conhecimento científico, à tecnologia e ao progresso humano. Reproduzindo tais distorções, prestamos um desserviço a nossos alunos.

Não constituem novidade as iniciativas afro-brasileiras de implantar no ensino básico uma revisão dos assuntos africanos e afro-brasileiros. As propostas têm sido múltiplas ao longo dos anos. Desde a década de 1940, com o início da trajetória do Teatro Experimental do Negro no Rio de Janeiro, os movimentos afro-brasileiros vêm manifestando sua preocupação com o tema (Mattos, 1966). Nas décadas de 1960 e 1970, além da literatura crítica sobre os efeitos negativos das distorções eurocentristas, surgiram em diversos estados brasileiros propostas de ação pedagógicas. Um exemplo é a pedagogia interétnica (Cruz, 1989), projeto lançado na época pelo Núcleo Cultural Afro-Brasileiro de Salvador.²

A professora Maria José Lopes da Silva apresentou ao Fórum texto recentemente elaborado por um grupo de educadores cariocas, intitulado *Fundamentos teóricos da pedagogia multirracial*, contribuindo com uma ampla proposta para o Rio de Janeiro.

No Fórum, tivemos a oportunidade de ouvir o depoimento da professora Vera Triumpho, que relatou a experiência gaúcha de implantação do projeto O Negro na Educação, da Secretaria de Educação do Rio Grande do Sul. No Rio de Janeiro houve também uma experiência concreta: o projeto Zumbi dos Palmares, implantado em 1983 na Secretaria de Educação e Cultura do Município. Entretanto, com a criação da Secretaria de Cultura, em 1987, o projeto foi extinto e os assuntos afro-brasileiros foram desvinculados da política municipal de educação. O Fórum dedicou uma sessão à avaliação da experiência do projeto Zumbi dos Palmares, ouvindo suas ex-diretoras: a professora doutora Lana Lage da Gama Lima e a professora Maria José Lopes da Silva. Apesar das dificuldades relatadas, ficaram evidentes o saldo positivo do trabalho iniciado e o consenso sobre a necessidade de retomar os rumos que o projeto Zumbi dos Palmares começou a percorrer no âmbito para o qual foi concebido: o da educação.

O momento atual

Hoje, podemos observar que a visão pluralista da realidade brasileira (aí incluída a especificidade afro-brasileira) avançou muito, desfrutando de um reconhecimento cada vez mais amplo. É o que se verifica, por exemplo, no texto do art. 58 do Estatuto da Criança e do Adolescente, que garante ao menor o direito de desfrutar de sua herança cultural específica, de

acordo com a atual Constituição do Brasil. Nossa Carta Magna estabelece que os conteúdos do ensino fundamental devem assegurar o “respeito aos valores culturais” (art. 210). Entre estes, os afro-brasileiros têm menção específica no 1º parágrafo do art. 215.

O setor do ensino público contribuiu ativamente para o desenvolvimento desse conceito de diversidade, fato que podemos verificar nos *Fundamentos para elaboração do currículo básico das unidades escolares da rede pública* (município do Rio de Janeiro – SME, 1991), a mais recente expressão da filosofia e política de ensino do Rio de Janeiro. O tema da pluralidade permeia o texto como vertente da “opção política em prol de uma educação democrática e de qualidade para a grande maioria da população” (p. 4). De início, a secretária Mariléa da Cruz afirma a necessidade de “elaborar a diversidade, de tal forma que transformemos o espaço escolar num espelho da riqueza humana” (p. 1). Ficam explicitados como objetivos nítidos da obra o respeito às diferenças culturais, sociais e individuais de todos aqueles que integram a escola – alunos, profissionais, comunidade – e a garantia de uma troca permanente entre eles (p. 1). Para ter eficácia, o processo pedagógico precisa “partir do universo cultural do aluno”. Se “cada grupo social tem a sua realidade, isto é, sua crença, seus valores, sua particular filosofia de vida”, isso “significa trazer para dentro da escola as diferenças sociais e culturais, e explicitá-las” (p. 5-6).

Sendo afro-brasileira a grande maioria dos alunos da escola pública, faz-se necessário, então, integrar ao processo educativo sua realidade social e cultural. Essa filosofia do ensino, já oficialmente adotada, constitui mais um motivo para nos dedicarmos à construção dos elementos necessários para o ensino não-eurocentrista da experiência afro-brasileira. Participando de uma das sessões do Fórum, a professora Ingrid Coutinho Conti, diretora do Departamento Geral de Currículo e Avaliação da Secretaria Municipal de Educação (SME) da cidade do Rio de Janeiro, deixou claro que, pelo menos no contexto de seu município, não faltam às autoridades a consciência das distorções existentes em relação à questão afro-brasileira e a vontade política de corrigi-las.

O objetivo deste Fórum é contribuir para o esforço coletivo de fornecer os subsídios e articular as estratégias de ação para implementar essa vontade. Temos todas as razões para esperar com otimismo que o futuro venha a testemunhar uma estreita colaboração entre os setores governamentais – a Seafro e as Secretarias de Educação do Estado e do Município –, de um lado, e a sociedade civil, de outro, na implementação desse esforço comum. Nesse espírito, oferecemos as conclusões desse 1º Fórum Estadual sobre o Ensino da História das Civilizações Africanas na Escola Pública, contendo, em primeiro lugar, um resumo das discussões e orientações teóricas das deliberações e, em segundo lugar, as sugestões concretas de políticas de ensino para implementar a proposta.

Nas sessões do Fórum, foram abordadas algumas orientações teóricas que norteiam, de forma geral, nossa proposta. O próprio título do Fórum externa alguns conceitos fundamentais ao tema. A referência à história das civilizações africanas, longe de restringir o assunto a uma só disciplina no currículo escolar, afirma uma visão mais ampla em que a história, como diz Joel Rufino dos Santos (1991, p. 5), *é tudo*. Nessa visão interdisciplinar, a história engloba todos os acontecimentos, tendências e fatos que interessam a grupos sociais em qualquer tempo da experiência humana. Entretanto, durante séculos o continente africano e seus habitantes foram simplesmente excluídos daquilo que se definia como história. Mediante a antiga identificação da historicidade com a escrita, os africanos ficaram relegados à categoria arbitrária da “pré-história”, como se suas longas e ricas experiências civilizatórias simplesmente não houvessem existido.³

O preconceito contra a oralidade está entre os maiores responsáveis pela imagem do africano imobilizado no tempo e ausente do palco das grandes movimentações e conquistas da experiência humana. Durante muito tempo, a negação da historicidade das sociedades africanas foi reforçada também pelo enfoque antropológico que estudava prioritariamente as “tribos” africanas mais “primitivas”, deixando de lhes atribuir consciência ou experiência história e, assim, consolidando o estereótipo do africano “a-histórico”, alheio ao progresso humano (Davidson, 1969; Sertima, 1983).

A referência à história se afirma, então, como o resgate de algo que vem sendo sistematicamente negado aos povos africanos. Da mesma forma, a referência às civilizações africanas também constitui um resgate, pois tradicionalmente o conceito de civilização exclui a África e seus povos. Entretanto, as mais antigas civilizações humanas, alicerces da chamada civilização universal, são indiscutivelmente africanas: a egípcia e suas antecessoras (Davidson, 1969; Diop, 1974). Esse fato foi escamoteado durante séculos – e continua sendo – pelas versões eurocentristas que negam a anterioridade da civilização egípcia ou, quando provada a real anterioridade desta, negam a sua origem, natureza e identidade africanas.

A principal meta de uma reformulação do modo de apresentar a história africana, então, é resgatar a verdadeira dimensão de sua contribuição ao desenvolvimento da civilização ocidental, cujas origens filosóficas, tecnológicas, científicas e míticas se encontram no antigo Egito africano. Também merecem destaque as civilizações da África subsaariana, com suas grandes concentrações urbanas, sua intensa movimentação e comunicação no continente e fora dele, seu conhecimento científico, seus Estados políticos e monumentos arquitetônicos (Davidson, 1969; Unesco, 1980).

A ligação dessas civilizações africanas com a herança cultural afro-brasileira é profunda. Para nós, a expressão “civilizações africanas” engloba a experiência africana nas Américas, inclusive no Brasil, como continuidade do processo civilizatório no continente africano num novo contexto social, político e geográfico. O primeiro passo de uma revisão do ensino em

relação à experiência africana no Brasil, então, é desvinculá-la do estereótipo escravo, destacando o conteúdo mais profundo dos alicerces africanos da civilização brasileira e o protagonismo dos afrodescendentes no Brasil.

Uma medida ilustrativa seria reconsiderar o vocábulo “escravo”, termo que traz implícita uma conotação de condição imutável e subtrai a identidade de origem da pessoa referida. Outra expressão, “africano escravizado”, restitui a identidade étnica e humana, transmitindo a noção da liberdade cassada pelo processo escravista. O africano escravizado, sujeito de sua história, é protagonista de alguns dos momentos mais dignos e dramáticos da história brasileira, bem como portador e transmissor de valores profundos que permeiam a cultura nacional. O termo “escravo” o reduz a um objeto possuído por outros – estes, sim, os protagonistas da história. Esse estereótipo define atualmente a imagem do afro-brasileiro apresentada nas aulas de nossas escolas. Como se esse contingente majoritário da população brasileira não existisse em nenhum outro contexto da vida nacional, ele merece menção e ilustração apenas quando se fala da escravidão e da Lei Áurea.

Esse é apenas um exemplo ilustrativo da convicção externada de forma unânime por todos os participantes do Fórum: a da necessidade de desenvolver um trabalho extenso de combate aos estereótipos antiafricanos. A exposição do professor Nei Lopes (1988) focalizou o estereótipo da inferioridade dos povos bantos, o primeiro e majoritário grupo africano a chegar ao Brasil. A tradicional e falsa imagem dos africanos bantos, supostamente menos cultos, mais dóceis e submissos, atinge a população afro-brasileira como um todo, uma vez que sua grande maioria acaba assim retratada.

Um dos mais nocivos estereótipos negativos é aquele que classifica as línguas africanas como “dialetos”, como se não possuíssem todas as características próprias a qualquer língua. Há muitos outros exemplos; o que nos interessa no momento é registrar a necessidade de remediar seu predomínio em nossas escolas. Merece atenção, nesse contexto, a origem histórica do termo “negro” para se referir aos povos de origem africana. O processo colonizador objetivava a posse do continente pelos europeus, que construíram artifícios lingüísticos e teóricos para se tornar donos da África – tanto simbolicamente quanto de fato. Assim, os *afrikaaners*, um grupo colonizador de origem holandesa que dominou parte da África do Sul, apropriaram-se simbolicamente, mediante esse nome, da identidade com a terra africana, ao mesmo tempo que fizeram questão de negar aos nativos a própria africanidade, rotulando-os de *bushmen*, *negroes*, *bantus* e assim por diante, mas nunca de *africanos*. Nas Américas, sabendo que a identidade de origem fornecia a referência de dignidade e de vida em liberdade que inspirava o africano à revolta contra o cativeiro, o escravocrata europeu tudo fez para apagar dele essa identidade, substituindo-a pela identidade *negra*, que tem como referência apenas a cor da pele. Igualmente, nos dois contextos, o termo “negro” serve para esvaziar a identidade coletiva de sua referência histórica, geográfica e cultural africana, o que

facilita o processo de dominação.

A construção de um ensino realmente democrático, que reflita a realidade pluralista da sociedade brasileira, passa obrigatoriamente pela valorização dos fundamentos filosóficos das religiões afro-brasileiras, conforme expõe eloqüentemente no contexto do curso Sankofa a professora Helena Theodoro Lopes (1985). Entre outros participantes do Fórum, a professora Nilda Teves, diretora do Departamento Geral de Ensino da Secretaria de Estado de Educação (Seeduc), trouxe uma visão crítica da discriminação praticada na área do ensino religioso contra essas religiões. Qualificadas de “seitas”, e não de religiões, elas são excluídas do ensino religioso.

Surpreendentemente, verifica-se prática discriminatória idêntica no já citado texto da Secretaria Municipal de Educação – *Fundamentos para elaboração do currículo básico das unidades escolares da rede pública* (1991, p. 5, 13). Contrastando com a orientação teórica pluralista desenvolvida na primeira parte, o capítulo “Ensino religioso” reproduz a filosofia externada no *Regulamento do ensino religioso*, de 1966 (articulado em pleno regime autoritário), ao abordar apenas três religiões – a católica, a judaica e a evangélica –, afirmando explicitamente: “O centro gerador dos fundamentos do ensino religioso é a Bíblia”. Ora, se o ensino deve “partir do universo cultural do aluno”, reconhecendo que “cada grupo social tem a sua realidade, isto é, sua crença, seus valores, sua particular filosofia de vida”, a omissão dos valores religiosos de uma enorme parcela da população brasileira certamente não contribui para o objetivo externado.

Todas essas considerações remetem a uma orientação básica que se coloca como filosofia orientadora do nosso trabalho: a construção de uma visão afrocentrada do conhecimento. Sem pretensão à hegemonia ou à auto-imposição sobre outras perspectivas, a posição afrocentrada nos situa na realidade, permitindo-nos trabalhar com um conhecimento distinto do ocidental-europeu e enxergando a realidade do ponto de vista dos povos africanos e afro-brasileiros. Ao mesmo tempo que amplia nossos horizontes e contribui para a construção de um dos elementos fundamentais de uma pedagogia realmente pluralista e democrática no Brasil, a visão afrocentrada nos orienta na análise crítica das matérias apresentadas em todas as áreas do processo pedagógico, possibilitando “a reavaliação dos chamados conteúdos universais”, na expressão dos *Fundamentos para a elaboração do currículo básico das unidades escolares da rede pública* (p. 5).⁴

A perspectiva afrocentrada nos permite, sobretudo, trabalhar para o resgate, a reconstrução e a valorização da identidade coletiva recusada pela sociedade eurocentrista àqueles que por ela são classificados de *negros*. Essa identidade africana é uma das matrizes básicas da cultura nacional brasileira. Sua reconstrução e reapropriação pela consciência coletiva do país constituem uma primeira medida para uma sociedade democrática, pluralista e afirmativa de sua própria natureza.

Os professores, educadores e outras pessoas preocupadas com o assunto, reunidos neste 1º Fórum Estadual sobre o Ensino da História das Civilizações Africanas na Escola Pública, realizado no Rio de Janeiro em 1991, elaboraram propostas de ação concreta e de políticas públicas para a valorização da criança afro-brasileira, de sua cultura e herança do passado no contexto do ensino básico. A adoção dessas medidas, apresentadas a seguir, contribuirá para o maior enriquecimento e veracidade das matérias escolares, beneficiando todas as crianças brasileiras com um conhecimento mais amplo e equilibrado dos alicerces da cultura e identidade nacionais.

Conteúdo das matérias ensinadas

Os conteúdos aqui referidos devem ser desenvolvidos por meio de uma perspectiva afrocentrada, própria da comunidade afro-brasileira, ou seja:

- com referência básica às civilizações clássicas africanas;
- evitando repetir e visando a eliminar o conteúdo negativo – tanto na forma de estereótipos como de omissões – que até o momento se apresenta em relação ao africano, ao afro-brasileiro e a suas famílias e culturas próprias;
- levando em conta a cultura, a experiência histórica e a literalidade e oralidade específicas à comunidade afro-brasileira.

O material e o conteúdo do ensino, bem como as relações entre alunos e professores, e entre os próprios alunos, devem ser trabalhados de maneira a criar uma conscientização e valorização da existência, da beleza e da riqueza dos diferentes componentes da população brasileira e mundial, com suas formas específicas de ser.

Alfabetização e pré-escola

1. *Decoração visual do espaço de ensino.* As salas de aula devem contar com fotografias, murais e desenhos que reflitam de maneira positiva:
 - a imagem da criança negra e de sua família em diferentes contextos sociais e profissionais (exemplos: a mãe afro-brasileira como médica, o pai como advogado ou engenheiro, a criança como futura universitária);
 - a personalidade coletiva expressa nas manifestações específicas de sua história e cultura (exemplos: cenas de capoeira; retratos ou desenhos de figuras históricas como Zumbi, rainha Nzinga ou Luís Gama, desenhos de figuras míticas como

Xangô ou Ossaim; imagens retratando como negras figuras historicamente africanas, como Esopo ou Cleópatra).

2. *Recursos pedagógicos.* A figura do africano e do afro-brasileiro, bem como de sua história e cultura, deve ser integrada em todos os recursos utilizados no processo de alfabetização, inclusive com:

- valorização, e não estigmatização, de diferentes tipos de cabelo e traços físicos;
- incorporação da imagem da família e das referências culturais da criança negra no material didático e nos exercícios;
- utilização positiva de bonecos e desenhos de figuras humanas de origem africana;
- utilização de mitos, histórias e heróis de origem africana e afro-brasileira no trabalho com histórias.

3. *Orientação lingüística.* O processo de alfabetização deve:

- reconhecer e trabalhar de maneira positiva as diferenças lingüísticas e de expressão oral;
- valorizar as formas de expressão não convencionais ou não padronizadas, incorporando-as nos exercícios e ações pedagógicos;
- realçar as palavras brasileiras de origem africana, identificando-as como tal (exemplos: *quitanda, caçula, calombo, calunga, samba*);
- estimular a consciência crítica da arbitrariedade da atribuição negativa dada ao termo “negro” (exemplos: “valas negras”, “face negra”, “a situação está preta”, “é uma África”). Como ilustração, poderia ser justaposta à figura do boi da cara preta uma outra:

Boi, boi, boi
Boi da cara branca
Pega esse menino
Que tem medo de carranca.

4. *Projetos específicos.* Integração dessas técnicas e matérias nos projetos de alfabetização implementados no Estado, a exemplo do projeto Ler pra Valer, de seminários e concursos sobre alfabetização e assim por diante.

Primeiro grau⁶

1. Integração, em todas as disciplinas, da imagem e do conteúdo da experiência dos grupos humanos africanos e afro-brasileiros, por meio de:

- mapas, retratos de figuras históricas, desenhos (atualmente, na matéria Geografia, o continente africano quase nunca é abordado);
- referência aos grandes protagonistas da história africana e afro-brasileira (Zumbi,

Luiza Mahin, Chaka, Nzinga e outros);

- referência às civilizações clássicas da África antiga em todos os contextos que abordam a antigüidade ou as origens da civilização ocidental (Grécia e Roma);
- inclusão da figura do afro-brasileiro e de sua cultura em contextos não estereotipados (como se não existisse em outros contextos da vida nacional, o afro-brasileiro aparece na história do Brasil unicamente quando se fala da escravidão e da Lei Áurea; nas artes e cultura, apenas como sambista ou jogador de futebol).

2. Exercícios específicos integrando a experiência africana e afro-brasileira ao contexto educacional (exemplos: pesquisas sobre as palavras brasileiras de origem africana, os quilombos, os mitos dos orixás, a capoeira).
3. Exercícios sobre as implicações da carga negativa atribuída ao termo *negro* (ver exemplos no item 3.d do tópico “Alfabetização e pré-escola”).

Segundo grau⁷

1. Integração da imagem e do conteúdo da experiência africana e afro-brasileira em todas as matérias (ver item 1 do tópico “Primeiro grau”).
2. Implantação de duas novas matérias: História Geral das Civilizações Africanas e Fundamentos Filosóficos da Cultura Afro-Brasileira.

Ensino religioso: primeiro e segundo graus

1. Revisão imediata da atual orientação que exclui as religiões de origem africana e, com sua visão hegemônica, promove como única fonte de orientação espiritual a tradição ocidental judaico-cristã.
2. Integração do estudo de fundamentos filosóficos da religiosidade de origem africana ao Ensino Religioso.
3. Discussão e decisão sobre a conveniência, em médio e longo prazos, de manter ou não o Ensino Religioso no contexto de uma filosofia pluralista de educação, levando em conta sua implantação como obra do regime autoritário no intuito de reforçar a imposição de uma cultura hegemônica (chamada “universal”) como elemento no conjunto de mecanismos de controle social e político a serviço do Estado.

Universidade

1. Desenvolvimento de estudos africanos e afro-brasileiros, interdisciplinares, que desenvolvam a perspectiva acadêmica afrocentrada de um ponto de vista que englobe o mundo africano como um todo. Trata-se de uma proposta acadêmica específica de

estudos afrocentrados.

2. Revisão das matérias ensinadas nas disciplinas acadêmicas existentes, de forma a corrigir as distorções prevaletentes e introduzir uma perspectiva histórica não-eurocentrista.

Exemplos:

- cursos que desenvolvam a perspectiva do Terceiro Mundo, a exemplo dos que já vêm sendo ministrados na Universidade Federal do Rio de Janeiro sob o título A Emergência e Descolonização dos Países Afro-Asiáticos;
 - cursos sobre as civilizações clássicas africanas da antigüidade (Núbia, Meroe, Axum, Egito), como fonte dos fundamentos científicos e filosóficos da civilização clássica greco-romana, e sobre sua presença e participação nas antigas Europa, Ásia e América;
 - cursos sobre a história do africano no Brasil, os fundamentos filosóficos da cultura religiosa afro-brasileira e sua participação na formação da cultura nacional, a literatura africana e afro-brasileira, e assim por diante.
3. Integração dessas matérias aos cursos e atividades de reciclagem de professores propostos no *Plano de atualização de professores da rede pública* (1991), elaborado em regime de convênio entre as Universidades Estaduais do Rio de Janeiro e as Secretarias Estaduais de Educação, Indústria, Comércio, Ciência e Tecnologia, para implementação imediata.

Material de apoio didático

Sem o material didático para fornecer o conteúdo da matéria, bem como as sugestões de atividades pedagógicas específicas, a proposta da integração da experiência africana e afro-brasileira ao currículo escolar cai no vazio. Por outro lado, a literatura infantil e escolar existente reproduz, de forma assustadoramente sistemática, estereótipos racistas antiafricanos. Daí a necessidade de material específico para implementar a proposta.

1. Redação, coordenação e publicação de textos elaborados para o professorado da pré-escola e do primeiro e segundo graus:
 - abordando a história das civilizações africanas e a experiência africana no Brasil;
 - elaborando atividades pedagógicas relacionadas ao assunto;
 - elaborando atividades específicas para alfabetização, utilizando a imagem e o contexto cultural afro-brasileiros.
2. Redação, coordenação e publicação de textos didáticos para os alunos da pré-escola e do primeiro e segundo graus, integrando ao processo pedagógico a imagem e a experiência do aluno e abordando a história das civilizações africanas e a experiência africana no Brasil.
3. Criação de bancos ou coleções de materiais a serem utilizados em sala de aula, incluindo:

- material visual (cartazes, murais, fotografias, desenhos);
 - revistas;
 - livros;
 - material audiovisual (vídeos, *slides*, áudio).
4. Distribuição e/ou colocação do material mencionado nos itens 1, 2 e 3 à disposição de professores e unidades escolares.
 5. Indicação oficial, ao professorado e às unidades escolares, de fontes de material didático que trabalhem a questão de maneira positiva ou não reproduzam estereótipos negativos comuns (ver “Anexo 3”).
 6. Recolhimento de material didático de conteúdo evidentemente racista antiafricano do acervo das escolas.
 7. Estabelecimento de convênios com editoras e outras entidades (bibliotecas, livrarias e centros culturais ou comunitários, por exemplo) para facilitar o acesso das unidades escolares ao material didático indicado como aceitável ou positivo.

Formação do professor

1. Integração de matérias interdisciplinares relativas à experiência africana e afro-brasileira, elaboradas por meio de uma perspectiva afrocentrada:
 - nos cursos das escolas normais;
 - nos cursos de reciclagem e especialização de professores, incluindo os cursos e atividades propostas no *Plano de atualização de professores da rede pública* (1991);
 - no plano de carreira, tendo as mesmas conseqüências para o desenvolvimento profissional que qualquer outro curso de especialização.
2. Reformulação das matérias atualmente oferecidas nas diferentes disciplinas de escolas normais e cursos de reciclagem e especialização, a fim de corrigir as distorções atualmente existentes.
3. Realização, de forma permanente e acessível ao professorado, de cursos de extensão que transmitam as informações necessárias para o aprimoramento no assunto, como o curso Conscientização da Cultura Afro-Brasileira. (Foi sugerida a realização do referido curso em escolas de diferentes localidades e municípios – no caso da Secretaria Municipal, por meio das Divisões de Educação e Cultura (DEC) –, viabilizando assim a participação do professorado. Impossibilitados os palestrantes do curso de atender a todas as localidades, a solução seria registrar o conteúdo do curso em vídeo, para exibição nos locais, tendo presente um especialista para orientar as discussões a esse respeito.)
4. Realização de seminários, nas localidades e regiões administrativas (no caso da Secretaria Municipal, por meio das DECs), com o tema “A criança afro-brasileira e a educação” e as

seguintes características:

- cada escola da região administrativa seria representada por um profissional de cada área (Geografia, História, Educação Física, Língua Portuguesa e assim por diante);
- os participantes teriam ajuda financeira e logística para viabilizar sua participação;
- além de contar com pessoas especializadas para trazer informações e orientar a discussão, os seminários teriam os seguintes objetivos:
 - recolher as experiências dos professores em relação ao assunto;
 - esclarecer e discutir o conteúdo racista da literatura escolar existente;
 - esclarecer e discutir o conteúdo racista do uso comum de expressões como “preto” e “negro” de maneira pejorativa;
 - formular novas maneiras de abordar as experiências africanas e afro-brasileiras de acordo com as experiências do local.

Serviços de apoio para o ensino dos assuntos Afro-brasileiros na escola pública

1. Estabelecer uma rede de profissionais especializados em assuntos africanos e afro-brasileiros para fornecer apoio técnico a alunos, professores, unidades escolares e setores administrativos do ensino, no desenvolvimento de programas pedagógicos que integrem esses assuntos ao ensino básico. Exemplos:
 - para integrar às suas atividades pedagógicas um programa de capoeira, de estudos dos fundamentos filosóficos da cultura afro-brasileira ou de pesquisa da história das civilizações clássicas da África antiga, uma unidade escolar contaria com o apoio técnico de especialistas da rede;
 - grupos de trabalho de teatro, capoeira, artes cênicas, artes plásticas e outras atividades levariam às escolas programas de apresentação e desenvolvimento dos assuntos afro-brasileiros por esses meios.
2. Criar um fundo para compensação dos serviços prestados por esses profissionais.

Institucionalização

1. Há necessidade de o município e o estado, na estrutura das respectivas Secretarias de Educação, instituir setores específicos, estrategicamente localizados e dotados de recursos humanos e materiais financeiros, encarregados de:
 - definir as matrizes de uma política de ensino dos assuntos africanos e afro-brasileiros;
 - coordenar o desenvolvimento das atividades propostas.
2. Tais setores institucionais não devem ser reduzidos ao *status* de projeto ou consultoria

apenas para assessorar aquelas unidades ou profissionais espontaneamente interessados em implementar as propostas, pois estas precisam ser encampadas como política oficial de ensino a ser adotada por toda a rede.

3. A implementação dessa política não deve se restringir a atividades de um setor ou projeto, sendo integrada a todos os aspectos, iniciativas e setores do sistema de ensino. Entre os exemplos mencionados figuram:
 - projeto Escola Viva, centros de estudos, escolas-pólo e outras atividades da SME;
 - assessoria pedagógica e atividades afins da Seeduc;
 - programa especial dos Centros Integrados de Educação Pública (Cieps);
 - cursos de licenciatura;
 - grupos de trabalho, laboratórios de currículo ou outros órgãos que desenvolvam o currículo escolar;
 - concursos de redação, desenho, declamação, pesquisa e outros, para alunos e professores.
4. É fundamental a colaboração estreita entre a Secretaria Extraordinária de Defesa e Promoção das Populações Afro-Brasileiras do Estado do Rio de Janeiro (Sedepron/Seafro) e as Secretarias de Educação do Estado e do Município para a implantação dos referidos programas.
5. Outros setores governamentais e da sociedade civil devem ser envolvidos na execução das propostas, se tiverem atividades e instituições que atendam a crianças e desenvolvam programas educacionais. Exemplos:
 - Secretaria de Desenvolvimento Social do Município (creches e escolas comunitárias);
 - Secretarias de Justiça e de Polícia Civil e Militar (treinamento dos agentes policiais e penitenciários, programas educacionais nas instituições penais);
 - Secretarias de Cultura do Estado e do Município;
 - Secretarias de Saúde do Estado e do Município;
 - Fundações e programas de amparo à criança (Fundação Estadual de Educação do Menor – Feem, Fundação Leão XIII etc.);
 - sindicatos, associações de moradores, entidades do movimento negro, instituições acadêmicas e assim por diante.

Realização de um encontro de especialistas e profissionais de ensino com editores e autores sobre o preconceito racial no livro infantil

Uma das principais formas de discriminação é a transmissão de preconceitos antiafricanos mediante textos e ilustrações de livros didáticos e infantis. A documentação e a análise desse

processo estão amplamente reunidas em vários trabalhos publicados e não publicados. A denúncia no âmbito acadêmico, entretanto, conseguiu poucos resultados, enquanto pelo menos uma experiência de contato direto com a editora envolvida resultou na reformulação do livro na edição seguinte. O Fórum do Ipeafro ouviu a denúncia formulada pela Comissão dos Religiosos, Seminaristas e Padres Negros do Rio de Janeiro⁸ (1990), parte da qual reproduzimos no “Anexo 3”. Com a reunião dos principais editores e autores de livros infantis e sua conscientização sobre o assunto, pretendemos multiplicar essa experiência positiva, buscando resultados concretos na eliminação do racismo no livro didático.

1. Preparação de uma exposição para documentar a transmissão do racismo antiafricano nos livros didáticos e infantis existentes.
2. Realização de encontro com os principais editores e autores de livros infantis e juvenis do país. Durante o encontro, haverá a exposição mencionada no item 1, além de palestras de especialistas no assunto, debates e articulação de conclusões.
3. Publicação de livreto ou livro documentando o encontro, os temas discutidos e as conclusões.

Políticas de apoio ao ensino informal nas comunidades de baixa renda

Existem vários tipos de escola e ensino informais atendendo crianças de rua e comunidades de baixa renda, majoritariamente afro-brasileiras. O Fórum concluiu que há necessidade de:

- fornecimento de apoio material e técnico a essas iniciativas como parte integrante da política de ensino público;
- integração dessas iniciativas às políticas e atividades propostas pelo Fórum.

ANEXO 1 – PROJETOS DE INTEGRAÇÃO DOS ASSUNTOS AFRO-BRASILEIROS NO CURRÍCULO ESCOLAR

Introdução

Os textos a seguir relatam algumas experiências de inserção das questões relativas à cultura afro-brasileira no ensino do país. Em todo o Brasil existem experiências semelhantes, e em vários casos a proposta tem sido adotada pela legislação. Salvador foi um dos primeiros municípios a adotar esse tipo de legislação, e em Campos, no norte fluminense, também foi aprovada uma lei com o mesmo objetivo. Esses são apenas dois exemplos entre vários. Por outro lado, os projetos de implantação do assunto no currículo escolar pelas Secretarias de

Educação, independentemente de legislação, também são vários. Na Secretaria da Educação do Estado de São Paulo, por exemplo, foi criado um Grupo de Trabalho para Assuntos Afro-Brasileiros (estado de São Paulo, GTAAB, 1988). No estado de Minas Gerais, também existe projeto semelhante (Melo e Coelho, 1988).

No Fórum, dois depoimentos apresentaram experiências concretas no campo. Vera Regina Triumpho, do Rio Grande do Sul, expôs aspectos interessantes do trabalho realizado pela Secretaria de Educação gaúcha, em que foram organizados seminários para docentes da rede pública em várias regiões administrativas do interior e da capital do estado. Nesses seminários, a questão racial no ensino foi abordada por meio de diversas perspectivas, numa abordagem rica e repleta de conteúdos programáticos. Já o Rio de Janeiro foi representado por duas professoras, ex-diretoras do projeto Zumbi dos Palmares, criado em 1983 na então Secretaria Municipal de Educação e Cultura, sob a direção da secretária Maria Yedda Leite de Castro. A doutora Lana Lage da Gama Lima, primeira coordenadora do projeto Zumbi dos Palmares; e sua sucessora, a professora Maria José Lopes da Silva, generosamente deram seus depoimentos ao Fórum acerca desse trabalho. O projeto Zumbi dos Palmares, concebido especificamente para a educação, teve uma atuação importante até 1987, quando a prefeitura desmembrou aquele órgão administrativo e criou duas secretarias: uma de Educação e outra de Cultura. O projeto Zumbi dos Palmares foi então extinto; e o tema, afastado da Secretaria de Educação. Foi criada uma Assessoria para Assuntos Afro-Brasileiros; esta, ligada ao gabinete do secretário de Cultura, teve como primeiro titular a professora Helena Theodoro Lopes. Ao mesmo tempo que a necessidade de uma instância específica para os assuntos afro-brasileiros no âmbito da cultura foi reconhecida, questionou-se a extinção daquela criada para a área da educação.

No Rio de Janeiro, o trabalho foi retomado com a criação da Secretaria Extraordinária de Defesa e Promoção das Populações Afro-Brasileiras (Seafro) em 1991, pelo então governador Leonel Brizola. O secretário Abdias Nascimento estabeleceu, e sua sucessora Vanda Maria de Souza Ferreira manteve, uma priorização do trabalho na área da educação. A Secretaria apoiou a realização de dois Fóruns estaduais sobre o assunto e publicou obras de apoio (Nascimento, E. L., 1994b) para ser distribuídas à rede de ensino e de bibliotecas do estado e do município. Também realizou vários trabalhos com prefeituras do interior do estado. Em Campos, na Região dos Lagos (reunindo prefeitos e secretários de Educação de Cabo Frio, São Pedro d'Aldeia e Araruama), em Três Rios, Teresópolis, Rio Bonito, Valença, São Gonçalo e outros municípios, houve seminários sobre a proposta e palestras para o aperfeiçoamento dos professores, bem como outras atividades voltadas à proposta da integração dos assuntos afro-brasileiros no currículo escolar.

Na região metropolitana do Rio de Janeiro, existe um projeto de fundamental importância. Trata-se do curso de preparação para o vestibular organizado por frei David

Raimundo e sua organização, nascida do trabalho da Comissão dos Religiosos, Padres e Seminaristas Negros do Rio de Janeiro. Formando jovens negros e pobres, o curso já foi responsável pelo ingresso de vários alunos em universidades como Uerj e PUC-Rio.

Na ausência de escritos que resumam e reúnam os registros desses vários trabalhos, o relatório do Fórum registrou o texto da professora Vera Regina Triumpho como um exemplo de trabalho realizado por organizações do movimento social afro-brasileiro. Projetos semelhantes se realizam em diversos estados da Federação, com diferentes graus de envolvimento de algumas autoridades governamentais ou instâncias administrativas do ensino. A seguir, no “Anexo 2”, uma notícia que a professora Vera Triumpho apresentou como parte de seu depoimento.⁹

ANEXO 2 – CÂMARA GAÚCHA QUER O NEGRO NOS CURRÍCULOS

Porto Alegre (*Jornal do Brasil*, 30 ago. 1991) – As escolas municipais de primeiro e segundo graus terão nos currículos estudos sobre a raça negra e a sua contribuição na formação sociocultural brasileira. Isso porque a Câmara de Vereadores da capital gaúcha derrubou ontem, por unanimidade dos 27 vereadores presentes, o veto do prefeito Olívio Dutra (PT) ao projeto do vereador petista Adroaldo Correa, que institui a discussão sobre o negro nas escolas. “Somos mais de 50% da população brasileira. Não estamos falando de uma minoria”, justificou o vereador, que é mulato. Em 12 de junho, o prefeito Olívio Dutra havia vetado o projeto.

ANEXO 3 – LINGUAGEM E LITERATURA NA ESCOLA, DOCUMENTOS DE REFERÊNCIA

Constam como anexos do relatório do Fórum documentos que ilustram os temas abordados. Esses documentos constituem referências fundamentais para o tema; a seguir, reproduzimos alguns dos principais. O primeiro transcreve dos dicionários o significado pejorativo atribuído às palavras “negro” e “preto”. Em seguida, apresentamos vários exemplos ilustrativos do preconceito racista veiculado nos livros didáticos. Finalmente, reproduzimos uma relação de textos de referência para a imagem positiva do afro-brasileiro, disponíveis em 1991, quando o Fórum foi realizado.

A carga pejorativa atribuída às palavras “negro” e “preto”

O uso pejorativo das palavras “negro” e “preto” tem efeitos psicológicos muito sérios para o afrodescendente, em razão de sua cor. A própria definição dessas palavras, transcritas do dicionário de Aurélio Buarque de Holanda, transmite o peso dessa identificação. Uma leitura

atenta dos jornais revelará o uso diário de expressões como “lista negra”, “face negra”, e assim por diante.

Algumas definições da palavra “preto”

Que tem a mais sombria de todas as cores; da cor do ébano, do carvão. [...]

Sujo, encardido.

Diz-se do indivíduo negro.

Diz-se da cor da pele desses indivíduos [...].

Difícil, perigoso: “Eu vi as coisas pretas”. [...] Preto de alma branca: indivíduo negro bom, generoso, nobre, leal.

Algumas definições da palavra “negro”

De cor preta.

Diz-se dessa cor; preto.

Diz-se do indivíduo da raça negra; preto.

Preto.

Sujo, encardido, preto: “A criança está com as mãos negras”.

“As nuvens negras anunciavam tempestade.”

Muito triste, lúgubre: “Pensar que sua morte poderia ocorrer em Lisboa [...] o fazia mergulhar na mais negra infelicidade” (Casimiro de Abreu).

Melancólico, funesto, lutuoso: “Negro destino o esperava”.

Maldito, sinistro: “Em negra hora chegou ali aquele bandido”.

Perverso, nefando: “O negro crime abalou a cidade”.

Indivíduo da raça negra.

Escravo. [...]

Algumas definições da palavra “branco”

Figurado: sem mácula, inocente, puro, cândido, ingênuo: alma branca. [...]

Homem de raça branca.

Nota-se que nas referências à pessoa negra ou preta não figura a palavra “homem”, e sim “indivíduo”. Em contraste, a pessoa de raça branca é identificada como “homem”. Esse detalhe reproduz a linguagem policialesca em que o suspeito de um crime deixa de ser “homem” e se torna um “indivíduo” ou um “elemento”.

Nos anexos incluídos na primeira edição do presente relatório, o livro *A África na escola brasileira* (Nascimento, E. L., 1993 [1991], p. 43-64), reproduzimos alguns exemplos da transmissão e legitimação pelo livro didático de estereótipos e informações distorcidas em relação ao africano e ao afro-brasileiro. Esses exemplos precisam ser apreciados no contexto mais amplo da literatura escolar, que discrimina em primeiro lugar por omissão: de modo geral, a pessoa afro-brasileira nela não costuma figurar. Com a exceção do tema “escravidão e abolição”, o Brasil e o mundo são retratados como se fossem construídos e povoados por brancos, que são “os brasileiros” ou “as pessoas”. Com base nessa literatura, transmite-se à criança afro-brasileira uma imagem da realidade social que não a inclui. Em grande parte, é por meio da ausência da sua imagem e da imagem de sua família e ancestrais livres que a literatura didática e paradidática impõe à criança negra o chamado “ideal do ego branco” (Souza, 1983).

Mesmo nos textos que abordam a experiência afro-brasileira de forma crítica, questionando implícita ou explicitamente a versão convencional, esse questionamento fica isolado como um tema à parte. Quando tais textos tratam da sociedade brasileira ou de temas gerais, as ilustrações apresentam apenas figuras de ascendência européia. É o caso, por exemplo, do livro *Caminhando*¹⁰, em que todas as ilustrações dos capítulos sobre ciências, saúde e higiene, sem exceção, são de figuras humanas brancas, quase todas louras.

Os exemplos citados no relatório mostram como os estereótipos e as distorções funcionam em momentos excepcionais: aqueles em que se mostra a figura do africano ou do afro-brasileiro.¹¹ É preciso assinalar, nesse contexto, outra dificuldade: a estereotipagem das figuras negras quando, excepcionalmente, aparecem nas ilustrações dos livros didáticos. Não é, necessariamente, uma postura propositadamente racista, com intenção de discriminar. Apenas é tão “natural” a imagem do afro-brasileiro inferiorizado que ela é reproduzida sem consciência de que esse ato constitui uma postura discriminatória. Por isso mesmo, o efeito é até pior que em outros sistemas de discriminação explícita.

Relações sociais: a imagem reproduzida no livro didático

Em geral, o negro aparece no livro didático numa condição social subserviente ou inferior. A mulher negra freqüentemente vem retratada como empregada doméstica e a criança negra como desobediente, merecedora de castigo. O afro-brasileiro quase nunca é retratado no contexto familiar. Assim, nos exemplos, há quadros que mostram diferentes tipos de família, em que a única imagem de uma criança negra é a de filha adotiva; em que a criança que erra, desobedece e não se arrepende é a criança negra; e o estereótipo do negrinho pobre que espera o gesto paternalista e generoso do colega branco, que lhe dá doces quando é “realmente amigo”. Ainda há outras formas mais sutis de discriminação, como no quadro da

“pastorinha da aldeia” loura e de “cabelos soltos” (portanto, bonita), que simboliza a autoridade, o amparo e a proteção. Até as ovelhas brancas são “gordas e fortes”, enquanto a negra é “mais fraca”, “magra e feia”. A pastorinha loura, exibindo uma postura de benevolência paternalista, acaricia a pobre ovelha negra. As relações de superioridade e inferioridade estão fortemente caracterizadas em função da cor.¹²

O caso do livro *O sonho de Talita*, cartilha muito comumente usada nas escolas, destacou-se em 1990, quando o Edir Soares, um cidadão de Lins, São Paulo, encaminhou à Comissão dos Religiosos, Seminaristas e Padres Negros do Rio de Janeiro uma denúncia contra o conteúdo racista do livro. Sob orientação do frei David Raimundo dos Santos, a Comissão apresentou a denúncia à editora do livro, a Editora Didática e Científica Ltda. O Dossiê da Comissão (1990) contém a documentação da denúncia e a resposta da editora, que modificou o texto na edição posterior à denúncia. A seguir, transcrevemos (ou, em alguns casos, parafraseamos) trechos do Dossiê da Comissão.

Introdução

A discriminação racial contra o povo negro no Brasil é bastante sutil. Todos nós temos consciência de que a TV Globo e as demais empresas de comunicação de massa discriminam e marginalizam o povo negro. Podemos ver um exemplo gritante em uma das novelas da TV Globo, *Tieta*. Todos nós sabemos que, no estado da Bahia, 80% da população, aproximadamente, é de descendentes de negros. No entanto, a Globo teve coragem de levar ao ar uma novela sobre a Bahia na qual nenhum dos trinta principais personagens da trama era negro. Como processar a TV Globo por discriminação racial usando a atual legislação brasileira?

Assim como a TV Globo, várias outras empresas de comunicação, por meio de seus produtos, reforçam a discriminação contra o povo negro. O que as entidades negras podem fazer? Tentando responder a essa pergunta, a Comissão de Religiosos, Seminaristas e Padres Negros do Rio de Janeiro aceitou assumir a denúncia concreta de um cidadão negro paulista: Edir Soares, de Lins, contra a Editora Didática e Científica Ltda., que reeditou uma das cartilhas de maior conteúdo racista já visto contra o povo negro: *O sonho de Talita*.

A discriminação

O Dossiê apresenta ilustrações que reproduzem as figuras do livro e mostram de forma nítida o seu caráter discriminatório.¹³ A cartilha *O sonho de Talita* tem como personagens uma turma de crianças em que há uma única negra, chamada Diva. Nas ilustrações e no texto, Diva aparece estereotipada de forma negativa – gulosa, descuidada e desobediente. Destaca-se das outras crianças por um único atributo: sua cor. A diferenciação desse personagem em relação aos outros emerge com destaque. Em uma cena, por exemplo, as crianças passeiam de carro

em Copacabana, bebem Coca-Cola na garrafa, comentam como o mar é bonito e as barracas coloridas. Essa narrativa termina dizendo, sem nenhum motivo, que todos riram da cara da Diva. A Comissão pergunta: o que Diva tem de diferente das outras crianças para todas rirem da cara dela?

A ação do grupo negro

Depois de avaliar muito bem a denúncia e a cartilha em questão, a Comissão dos Religiosos decidiu escrever uma carta aberta e entregá-la pessoalmente à editora. A seguir, transcrevemos a íntegra da carta.

São João de Meriti, 25 de janeiro de 1990

DE: Executiva dos Religiosos, Seminaristas e Padres Negros – RJ

PARA: Editora Didática e Científica Ltda.

CARTA ABERTA

Solicitamos a esta Editora que, juntamente com os autores, reveja o conteúdo da cartilha *O sonho de Talita* – 1ª- série. Nossa avaliação é que ela tem um *agressivo conteúdo racista*, talvez atitude inconsciente dos autores, que, possivelmente, sejam vítimas do racismo impregnado e transmitido pela sociedade brasileira.

A reclamação contra esse livro chegou-nos através de carta de Lins, São Paulo, enviada pelo sr. Edir Soares.

Chamamos a atenção desta Editora e de seus autores para que revejam especialmente as seguintes páginas:

- 15: o adjetivo atribuído a Diva, única negra entre as sete crianças, é pejorativo: “Diva é a mais gulosa”.
- 17: a figura mostra Diva comendo bolo a ponto de ficar entalada. As demais crianças brancas estão “comportadas”, apenas olhando o bolo. No texto vem a seguinte frase: “Diva comeu mais. Ela é gulosa, gulosa!”
- 18: a figura mostra as crianças indo passear de carro na praia. O desenho está normal na apresentação dos componentes. O texto que explica o desenho, no entanto, *descarrega seu escancarado racismo* na seguinte expressão (que em nossa opinião não tem nada a ver com o desenho): “Todos riram da cara da Diva”.
- 20: o tema é “a casa de Talita”. O texto coloca Diva, a negra, varrendo a casa, dando margem à criança leitora para imaginar que Diva é a empregada doméstica, a serviçal da casa: “Diva passa a vassoura na casa”.
- 34: nessa página, temos um dos poucos momentos em que os autores colocam Diva transmitindo uma mensagem positiva: boas maneiras.
- 41: para transmitir um ato de desobediência, os autores recorreram à figura da negra Diva, apesar de a equipe ter oito crianças. A criança negra Diva é a desobediente e por isso deve ser castigada.
- 42: os autores reforçam e reproduzem o *inconsciente coletivo* da sociedade brasileira, no que se refere à gozação ao povo negro, unindo as palavras macaco + banana + negro. Não esqueçamos de que, na página 8, a cartilha já apresentou um macaco com uma bolsa cheia de bananas, e todas as vezes que mostrou uma criança comendo banana essa criança era negra.
- 43: os autores reforçam a imagem da negra Diva como sendo a criança gulosa; ela chupa de uma vez dois picolés!
- 45: mais uma vez mostra a criança negra como sendo uma desastrada, não sabe fazer nada direito: “Diva passou manteiga no pão, sujou o avental de renda”.
- 61: o tema é presentes de Natal; no entanto, estranhamente o desenho apresenta Diva comendo cenoura crua... na noite de Natal!

Esses fatos revelam um escandaloso conteúdo racista em um manual para crianças que freqüentarão os primeiros anos

escolares. Uma criança branca, com essa bruta carga de racismo, só tem de ser racista; e uma criança negra, infelizmente, tende a cair num complexo de inferioridade *que tanto bem fez e faz à classe dominante branca*, pois uma pessoa com complexo de inferioridade é mais facilmente explorada e manipulada.

Diante destes fatos expostos solicitamos da Editora que:

1. *suspenda imediatamente* a comercialização e distribuição da referida cartilha;
2. *apresente-nos um rascunho* para uma nova edição, atendendo às críticas acima apresentadas;
3. *dê-nos uma resposta* até o dia 1º de março de 1990.

Não havendo um acordo até a data acima referida, iniciaremos um trabalho de *denúncia na grande imprensa, nas escolas e entidades negras*, e usaremos o caminho jurídico.

Temos esperança de que a Editora, juntamente com os autores, após uma atenciosa releitura da cartilha, perceba a necessidade da reparação e a justeza de nossa solicitação.

Atenciosamente.

Frei David, pela Comissão

Em seguida, fizemos uma consulta ao advogado que presta serviços à Comissão. Ele nos apresentou cinco possibilidades, não excludentes, de levar a questão pelo caminho jurídico.

No dia 20 de fevereiro de 1990 a editora respondeu à nossa carta. Concordou em modificar a cartilha e apresentou a arte finalizada da futura edição, que incorporava todas as modificações sugeridas por esta comissão.

Na sua carta, a editora toca na questão central que gera o *racismo à brasileira*: “Aproveitamos para esclarecer que nunca foi intenção da autora e da editora desmerecer nossos irmãos e o povo negro e muito menos apresentar às nossas crianças uma cartilha que demonstrasse conteúdo racista”. Ou seja: o racismo está tão impregnado na sociedade brasileira que as pessoas do mundo branco não percebem quando elas ou suas estruturas, suas produções e suas instituições o praticam.

A cartilha modificada

O Dossiê reproduz as ilustrações que mostram como a editora modificou a cartilha para atender às questões levantadas pelo movimento social organizado (Nascimento, E. L., 1993, p. 54-5). Diante da mudança do texto e das imagens, uma atitude positiva por parte da editora, a Comissão lança um desafio aos ativistas do movimento negro:

- Em sua opinião, quem saiu ganhando com este trabalho: só a comunidade negra?
- Como divulgar este e outros trabalhos nas escolas de seu bairro e entre os demais negros que não participam de grupos de base?

Em seguida, a Comissão apresenta à sociedade civil organizada a sua conclusão, na forma de uma sugestão incentivando as pessoas a empreender ações semelhantes:

A proposta

A partir da vitória deste trabalho de denúncia e diálogo, queremos propor a todas as entidades negras que façam estudos críticos sobre os livros didáticos usados em sua região e, se encontrarem situações que comprovem a discriminação racial, pressionem a editora responsável através de cartas registradas. Lembramos ser fundamental recorrer à assessoria jurídica, uma vez que a mesma poderá ajudar a definir se há ou não infração sujeita a punição dentro da lei que aí está.

História do Brasil: o discurso do livro didático

De acordo com o discurso tradicional sobre a composição étnica da população brasileira¹⁴, ela foi composta por três grupos étnicos, o branco, o negro e o índio, descendendo uma ampla maioria branca de europeus, entre portugueses e imigrantes de diversas procedências. Os negros, uma minoria, descendem daqueles trazidos no passado do continente africano.

Além de minimizar a população de origem africana, esse discurso costuma destacar as distintas procedências dos descendentes de europeus, citando portugueses, italianos, espanhóis, e assim por diante. Em contraste, apenas a África é citada como origem dos negros, que são descendentes de povos bantos e sudaneses, da África ocidental, meridional, central e oriental, com suas diversas identidades de origem (gege/ewe, ioruba/nagô, etíope, kimbundo, ngola, e assim por diante). Escamotear as procedências originais contribui para deixar a identidade africana obscura, sem a nitidez e a riqueza das definições atribuídas à identidade européia. Igualmente eficaz nesse sentido é a própria denominação “negro”, termo cunhado originalmente para cumprir esse exato fim, atrelando a identidade apenas à cor da pele.

Também¹⁵ encontramos a descrição do trabalho dos escravos, relatando como os negros foram trazidos da África e vendidos aos senhores rurais e urbanos, sofrendo castigos e maus-tratos. Muitos brasileiros, de acordo com esse discurso, ficaram revoltados com essa situação, defenderam os negros e trabalharam para pôr fim à escravidão. Assim, em 13 de maio de 1888, a Princesa Isabel assinou a lei que libertou os escravos.

Esse discurso tende a transmitir uma identidade exclusivamente branca dos “brasileiros”, cuja benevolência teria sido o único fator a ensejar a libertação dos negros pela bondosa Princesa Isabel, que os deixou “livres”. Costuma ignorar toda a história da rebeldia africana contra o sistema colonial e escravocrata, bem como as condições de servidão de fato em que ficaram os ex-escravos após a abolição. Dessa forma, contribui para reforçar o estereótipo do africano e do negro como submissos e passivos, incapazes de ser sujeitos de sua própria história.

A formação da cultura brasileira: o discurso do livro didático

Com respeito à cultura brasileira, emergem na literatura didática¹⁶ vários estereótipos sobre a contribuição dos três grupos étnicos (brancos, negros, índios). O índio é retratado como primitivo, contribuindo para a cultura brasileira o seu apreço à liberdade, certas lendas e danças, determinados vocábulos (mandioca, taquara, tamanduá), e o uso de certos alimentos e instrumentos musicais. Os portugueses são caracterizados como os fundadores e governadores do país e os que mais contribuíram para sua cultura material e espiritual. Alega-se, por exemplo, que todos os utensílios e todo o instrumental técnico, bem como o conhecimento científico e artístico e seus resultados, vieram da Europa – além da religião cristã, do idioma, das leis, da organização social e de diversas festas populares. Os negros contribuíram com a mão-de-obra, já que a experiência de escravizar o indígena fracassou devido à falta de experiência dos índios com o trabalho e com a falta de liberdade. A influência do negro se reconhece na alimentação, na música, no vocabulário, no vestuário, nas seitas e crenças religiosas (umbanda e candomblé). Não se costuma fazer menção às técnicas agrícolas e à pecuária, nem à avançada tecnologia metalúrgica, dominadas por africanos naquela época, para não falar em astronomia, medicina, matemática, engenharia, navegação e construção naval, as bases da filosofia e outros conhecimentos que os africanos dominavam há milênios.¹⁷

Um exemplo clássico do discurso veladamente antiafricano é a afirmação de que a escravização dos indígenas fracassou em função de seu amor à liberdade, enquanto os africanos adaptavam-se bem ao cativeiro. Além de escamotear o genocídio praticado contra os povos indígenas, tal idéia reforça o estereótipo do africano submisso. Implícita nessa idéia está a referência à escravidão praticada na África pré-colonial. No entanto, sua natureza era inteiramente distinta daquela da escravidão mercantilista européia perpetrada contra os africanos que reduzia o escravo à condição de coisa, negando-lhe a condição humana. Na África tal procedimento era desconhecido; a servidão era condição social dos cativos de guerra.

Creditar exclusivamente ao índio o sentimento de amor à liberdade implica ignorar todo o processo de luta libertária do africano no Brasil. Quanto à contribuição espiritual, a referência às diversas “religiões” cristãs se contrapõe à citação das “seitas” e “crenças” de origem africana, implicitamente classificadas num plano inferior ao da religião propriamente dita. Nos textos que dizem respeito ao Ensino Religioso, freqüentemente encontramos citadas todas as religiões (inclusive, às vezes, algumas quase inexistentes no país), menos as afro-brasileiras. Assim, exclui-se a tradição religiosa própria a grande parcela do povo brasileiro.

Indicamos as seguintes obras como referência ao profissional de ensino interessado, não esquecendo a bibliografia e as obras citadas nos textos incluídos neste volume. Esta lista é apenas para introduzir o tema, sem pretender de forma alguma esgotar o assunto. Certamente haverá omissões.

Atualizamos esta lista para a presente edição da coleção Sankofa. Observamos que há outros livros disponíveis, muito mais que na ocasião da primeira edição, em 1994. Continuam problemáticas, entretanto, a efetiva presença e a utilização dessa literatura nas escolas.

Livros didáticos e infanto-juvenis

- AMÂNCIO, Íris. *A ginga da rainha*. Belo Horizonte: Mazza, 2005.
- ANDRADE, Inaldete Pinheiro. *Cinco cantigas para você contar*. Recife: Centro de Cultura Luiz Freire, 1989.
- _____. *Pai Adão era nagô*. Recife: Centro de Cultura Luiz Freire, 1989.
- BARBOSA, Rogério. *A morte ronda o Kalahari*. São Paulo: Moderna, 1992.
- _____. *Contos ao redor da fogueira*. Rio de Janeiro: Agir, 1990.
- _____. *Dingono, o pigmeu*. São Paulo: Melhoramentos, 1994.
- _____. *Nas asas da liberdade*. São Paulo: Biruta, 2006.
- _____. *Sundjata: o príncipe leão*. Rio de Janeiro: Agir, 1995.
- _____. *Uma idéia luminosa*. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.
- BOULOS JR., Alfredo. *13 de maio, Abolição: resolveu?* São Paulo: FTD, 1990.
- _____. *20 de novembro: a consciência nasceu na luta*. São Paulo: FTD, 1992.
- BRAZ, Júlio Emílio. *Crianças na escuridão*. São Paulo: Moderna, 1992.
- _____. *Liberteiros: a luta abolicionista no Ceará*. São Paulo: FTD, 1993.
- _____. *Luís Gama: de escravo a libertador*. São Paulo: FTD, 1991.
- _____. *Sikulume e outros contos africanos*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.
- _____. *Zumbi, o despertar da liberdade*. São Paulo: FTD, 1999. [Primeira edição Rio de Janeiro: Memória Futura, 1995].
- CASTELLO BRANCO, Carlos Alberto. *A máquina de pensar bonito contra o medo que o medo faz*. Rio de Janeiro: Salamandra, 1984.
- COUTO, João Gilberto. *Operação senzala*. Belo Horizonte: Mazza, 2004.
- CUTI. *A pelada peluda no largo da bola*. São Paulo: Editora do Brasil, 1988.
- _____. *Negros em contos*. Belo Horizonte: Mazza, 1996.
- EVARISTO, Conceição. *Olhos d'água*. Belo Horizonte: Mazza, 2007.
- _____. *Ponciá Vicêncio*. Belo Horizonte: Mazza, 2006.
- GALDINO, Luiz. *Palmares*. São Paulo: Ática, 1993.
- GASPAR, Eneida D. *Falando banto*. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.
- GÓES, Lúcia Pimentel. *O voo de Pretinha e Branquinha*. São Paulo: Editora do Brasil, 1988.
- GUIMARÃES, Geni. *A cor da ternura*. São Paulo: FTD, 1989.
- _____. *Aquilo que a mãe não quer*. Belo Horizonte: Mazza, 2004.
- JOSÉ, Ganymédes [OLIVEIRA, Ganymédes José Santos de]. *Na terra dos orixás*. São Paulo: Editora do Brasil, 1988.
- LODY, Raúl. *Seis pequenos contos africanos sobre a criação do mundo e do homem*. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.
- LOPES, Nei. *Histórias do tio Jimbo*. Belo Horizonte: Mazza, 2007.
- MOTT, Odete de Barros. *A história contou*. São Paulo: Editora do Brasil, 1988.
- MARTINEZ, Regina Siguemoto. *Uma pipa tão pipa no céu*. São Paulo: Editora do Brasil, 1989.
- ROCHA, Rosa M. Carvalho. *Alfabeto negro*. Belo Horizonte: Mazza, 2001.
- RODRIGUES, Helena. *Arroz e feijão*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- ROSA, Sonia. *A lenda do timbó*. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.
- _____. *Capoeira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

_____. *Jongo*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

_____. *Maracatu*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

SANTOS, Maximiliano Descoredes dos (Mestre Didi). *Por que Oxalá usa Ekodidé*, edição em fac-símile. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

SANTOS, Joel Rufino dos. *História do Brasil*, 2º grau. São Paulo: FTD, 1991.

_____. *História/Histórias*, 5ª- a 8ª- séries. São Paulo: FTD, 1992.

_____. *Zumbi*. São Paulo: Moderna, 1986.

VÁRIOS AUTORES. Coleção Griot-Mirim. Belo Horizonte: Mazza.

VÁRIOS AUTORES. Coleção Biblioteca Afro-Brasileira. Rio de Janeiro: Pallas.

Livros de consulta para o profissional de ensino

ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar Araújo. *Histórias do movimento negro no Brasil. Depoimentos ao CPDOC*. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

ANJOS, Maria Luisa Araújo dos. *A escolarização da peça Sortilégio II: mistério negro de Zumbi redivivo, de Abdias Nascimento*. Brasília: Universidade de Brasília. Instituto de Letras. Dissertação de mestrado. 2007.

BARROS, José Flávio Pessoa de. *O segredo das folhas*. Rio de Janeiro: Uerj; Pallas, 1993.

_____. *O banquete do rei – Olubajé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

BERND, Zilá. *Introdução à literatura negra*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

CASHMORE, Ellis. *Dicionário de relações étnicas e raciais*. São Paulo: Selo Negro, 2000.

CAVALLEIRO, Eliane dos Santos. *Do silêncio do lar ao silêncio escolar. Racismo, preconceito e discriminação na educação infantil*. São Paulo: Contexto/Humanitas (FFLCH-USP), 2000.

CAVALLEIRO, Eliane dos Santos (org.). *Racismo e anti-racismo na educação. Repensando nossa escola*. São Paulo: Selo Negro, 2001.

COELHO, Wilma Baía. *A cor ausente*. Belo Horizonte: Mazza, 2006.

COSSARD, Gisele Omindarewá. *Awô – O mistério dos orixás*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

CROSO, Camilla; Souza, Ana Lúcia Silva (orgs.). *Igualdade das relações étnico-raciais na escola. Possibilidades e desafios para a implementação da Lei n. 10.639/2003*. São Paulo; Petrópolis: Ação Educativa; Seafo; Ceert, 2007.

DUARTE, Eduardo de Assis. *Machado de Assis afro-descendente*. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

FELISBERTO, Fernanda (org.). *Terras de palavras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

GENTILI, Pablo; SANTOS, Renato Emerson dos (orgs.). Coleção Políticas da Cor. 3 v. Rio de Janeiro: DP & A; Laboratório de Políticas Públicas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2003-2007. [PAIXÃO, Marcelo J. P., *Desenvolvimento humano e relações raciais* (2003); MEDEIROS, Carlos Alberto, *Na lei e na raça: legislação e relações raciais, Brasil-Estados Unidos* (2004); BRANDÃO, André Augusto (org.), *Cotas raciais no Brasil: a primeira avaliação* (2007).]

GOMES, Nilma Lino. *A mulher negra que vi de perto*. Belo Horizonte: Mazza, 1995.

HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula. Visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

LIMA, Luis Filipe de. *Oxum – A mãe da água doce*. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

LODY, Raul. *Dicionário de arte sacra e técnicas afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

LOPES, Nei. *Dicionário escolar afro-brasileiro*. São Paulo: Selo Negro, 2006.

_____. *Dicionário literário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

_____. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. São Paulo: Summus, 2004.

_____. *O racismo explicado aos meus filhos*. Rio de Janeiro: Agir, 2006.

LUZ, Marco Aurélio. *Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira*. Salvador: Secneb; UFBA, 1995.

_____. *Cultura negra e ideologia do recalque*. Petrópolis: Vozes, 1979.

_____. *Do tronco ao Opa Exim. Memória e dinâmica na tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

LUZ, Marco Aurélio (org.). *Identidade negra e educação*. Salvador: Ianamá, 1989.

MATOS, Maria Zilá. *Bonecas negras, cadê?* Belo Horizonte: Mazza, 2004.

MOORE, Carlos. *Racismo e sociedade*. Belo Horizonte: Mazza, 2007.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Culto aos orixás. Voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro:

Pallas, 2004.

NASCIMENTO, Abdias. *A luta afro-brasileira no Senado*. Brasília: Senado Federal, 1991. 2002.

_____. *Orixás: os deuses vivos da África [Orishas: the living gods of Africa in Brazil]*. Rio de Janeiro: Ipeafro; Afrodiaspora/Temple University Press, 1995.

_____. *Sortilégio II: mistério negro de Zumbi redivivo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. *A África na escola brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro: Seafro, 1993. [Primeira edição publicada pelo Senado Federal, Gabinete do senador Abdias Nascimento. Brasília, 1991.]

_____. *Dunia Ossaim: os afro-americanos e o meio ambiente*. Rio de Janeiro: Seafro, 1994.

_____. *Pan-africanismo na América do Sul: emergência de uma rebelião negra*. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. *Sankofa: resgate da cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Seafro, 1994. 2 v.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Dois negros libertários*. Rio de Janeiro: Ipeafro, 1985.

OLIVEIRA, Rachel de. *Tramas da cor. Enfrentando o preconceito no dia-a-dia escolar*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

OLIVER, Roland. *A experiência africana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

OXALÁ, Adilson de. *Igbadu, a cabaça da existência. Mitos da tradição nagô revelados*. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.

QUILOMBHOJE (Esmeralda Ribeiro; Márcio Barbosa; Sônia Fátima, orgs.). *Cadernos Negros, os melhores contos*. São Paulo: Quilombhoje, 1998a.

QUILOMBHOJE (Esmeralda Ribeiro; Márcio Barbosa; Sônia Fátima, orgs.). *Cadernos Negros, os melhores poemas*. São Paulo: Quilombhoje, 1998b.

QUILOMBHOJE (org.). *Cadernos Negros*, v. 24. *Contos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Quilombhoje, 2001.

ROCHA, Agenor Miranda. *Caminhos de Odu*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

ROCHA, Rosa Margarida de Carvalho. *Almanaque pedagógico afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Mazza, 2006.

_____. *Educação das relações étnico-raciais. Pensando referenciais para a organização da prática pedagógica*. Belo Horizonte: Mazza, 2008.

RODRIGUES, João Carlos. *Pequena história da África negra*. Rio de Janeiro: Globo; Biblioteca Nacional, 1991.

_____. *Negro brasileiro e o cinema*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

ROWELL, Charles H. (org.). *Callaloo*, Charlottesville, Universidade de Virgínia; Editora Universitária Johns Hopkins, v. 18, n. 4, 1995. [Número especial, bilíngüe, da revista de artes e letras afro-americanas e africanas da Universidade de Virgínia, sobre literatura afro-brasileira.]

SANTOS, Joel Rufino dos. *A questão do negro na sala de aula*. São Paulo: Ática, 1990.

SILVA, Natalino Neves da. *Afinal, todos são iguais? Educação de jovens e adultos, diversidade étnico-racial e a formação continuada de professores*. Belo Horizonte: Mazza, 2008.

SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *Coleção Memória Afro-Brasileira*. 3 v. São Paulo: Selo Negro, 2002, 2004, 2007.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. *N'Assysim. A íris dos olhos da alma africana. Saberes africanos no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza, no prelo.

_____. *Os orixás na vida dos que neles acreditam*. Belo Horizonte: Mazza, 1995.

SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida*. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

_____. *O terreiro e a cidade*. Petrópolis: Vozes, 1988.

SOUZA, Edileuza Penha de. *Negritude, cinema e educação. Caminhos para a implementação da Lei 10.639/2003*. 2 v. Belo Horizonte: Mazza, 2007, 2008.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

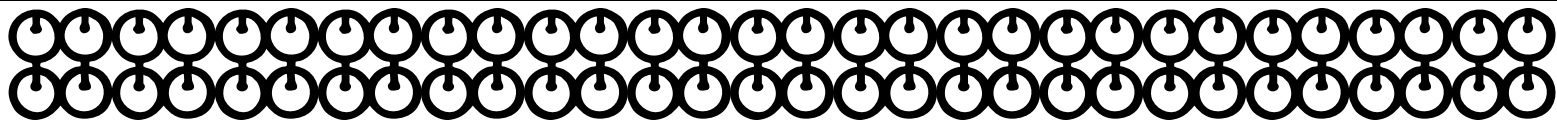
TRIUMPHO, Vera Regina (org.). *Rio Grande do Sul: aspectos da negritude*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1991.

YEMONJÁ, Mãe Beata de (Beatriz Moreira Silva). *Caroço de dendê. A sabedoria dos terreiros*. Rio de Janeiro: Pallas, 1997.

NOTAS

a | O Ipeafro realizou o 1º Fórum Estadual sobre o Ensino da História das Civilizações Africanas na Escola Pública nas dependências da Uerj, no Rio de Janeiro, em junho e agosto de 1991.

- 1 | Trechos do relatório redigido pela coordenadora e aprovado pelo conjunto dos participantes do Fórum.
- 2 | Iniciativas de outros estados estão registradas em Melo e Coelho (1988), Luz (1989), Estado de São Paulo – GTAAB (1988).
- 3 | Esse processo de exclusão da África inicia-se no século XIV, com o historiador árabe Ibn Khaldun. Conforme observa Molefi Asante (1991, p. 62), os povos africanos (berberes, tuareges, shilluks e nuer), que defendiam seus territórios, suas nações e suas culturas contra os muçulmanos, “não merecem nem referências ao pé da página na versão khaldunista da história. Entretanto, são esses povos ‘sem história’ que têm desempenhado os papéis fundamentais nos fenômenos transformadores do continente africano”.
- 4 | Da mesma forma, uma perspectiva “indiocentrada” desenvolveria o conhecimento do ponto de vista indígena. Já existe, nesse sentido, um kit de material escolar preparado por representantes das comunidades indígenas em colaboração com a Fundação Mata Virgem.
- 5 | Propostas colhidas e redigidas pela coordenadora do Fórum ao longo dos trabalhos da primeira etapa. A redação foi revista, discutida e aprovada em duas reuniões dos participantes do Fórum, em agosto de 1993.
- 6 | Atual Ensino Fundamental.
- 7 | Atual Ensino Médio.
- 8 | COMISSÃO DOS RELIGIOSOS, SEMINARISTAS E PADRES NEGROS DO RIO DE JANEIRO. “O racismo no livro de didático. Caso *O sonho de Talita*”. Rio de Janeiro: mimeo, 1990. Apresentado ao Fórum do Ipeafro em 1991.
- 9 | Incluído no presente volume em versão atualizada, ao lado de depoimentos de Silvany Euclênio e Piedade Marques.
- 10 | SARONI, F.; CARVALHO, M. CAMINHANDO: ESTUDOS SOCIAIS, CIÊNCIAS, SAÚDE E HIGIENE, 4ª série. São Paulo: FTD, s/d.
- 11 | Agradecemos aos participantes do Fórum, em particular ao padre e professor Dário Ferreira da Silva e à professora Néia Daniel de Alcântara, por encaminharem os textos reproduzidos nos exemplos ilustrativos.
- 12 | Os exemplos discutidos no Fórum foram do livro *Somos todos irmãos: texto de ensino religioso escolar*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Edições Pedagógicas, s/d (Nascimento, E. L., 1993[1991], p. 44-8).
- 13 | No livro *A África na escola brasileira* (Nascimento, 1993[1991], p. 49-55) estão reproduzidas as ilustrações dos exemplos citados no dossiê da Comissão.
- 14 | O Fórum examinou, entre outros exemplos, o livro intitulado *Vamos conhecer o Brasil*. Estudos Sociais, Ciências e Saúde para a 4ª série (São Paulo: Instituto Brasileiro de Edições Pedagógicas, s/d).
- 15 | O Fórum examinou, entre outros exemplos, o livro *Ainda brincando*, Estudos Sociais para a 2ª série do 1º grau (São Paulo: Editora do Brasil, s/d).
- 16 | O Fórum examinou, entre outros exemplos, o livro de Mário Parisi, *Passeio pelo mundo*, Estudos Sociais, 4ª série (São Paulo: Saraiva, 1978).
- 17 | Ver o primeiro volume da coleção Sankofa, *A matriz africana no mundo*, para mais informações a esse respeito.



A CRIANÇA NEGRA E A CULTURA AFRO-BRASILEIRA NO RIO GRANDE DO SUL^a

Vera Regina Triumpho

Os AGENTES de Pastoral Negros do Regional Sul 3, da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, caracterizam-se como um movimento social da Igreja Católica que visa a promover condições de cidadania para os afro-brasileiros. Preocupam-se em oferecer educação de qualidade a crianças e jovens, capaz de garantir-lhes a condição de cidadãos brasileiros plenos.

Ao privilegiar os trabalhos nas comunidades pobres e desfavorecidas pela sociedade, têm dado importante contribuição para a educação brasileira, trabalhando com as comunidades negras que vivem nas periferias urbanas e no meio rural. De um lado, estão preocupados com a recuperação da auto-estima positiva das crianças afro-brasileiras que, devido ao racismo, são consideradas pouco inteligentes e sentem-se feias por causa de sua pele negra, de seu nariz achatado e de seu cabelo crespo. Com a intenção de obter reconhecimento para o valor da cultura do povo negro e considerando experiências vividas nesse sentido, temos tomado múltiplas iniciativas ao longo dos anos para desvendar nossa história, analisar nossa realidade e compreender a situação de opressão a que estamos submetidos. Desse modo, acreditamos que é possível a organização de estratégias e medidas de superação dessa situação de desigualdade em que nós negros vivemos.

O esforço por um trabalho pedagógico alternativo de libertação tem sido importantíssimo para que a população afro-brasileira, especialmente crianças e jovens, tome consciência de seu valor humano e, assim, assuma o compromisso de orientar crianças e jovens para a conquista de sua cidadania como brasileiros afrodescendentes.

O projeto pedagógico alternativo A Criança Negra e a Cultura Afro-Brasileira foi e

continua sendo um trabalho voluntário realizado em periferias urbanas e no meio rural de diversos municípios do Rio Grande do Sul, voltado para crianças e jovens e buscando ainda resgatar e difundir a cultura afro-brasileira, elevando a auto-estima da comunidade negra gaúcha.

Pesquisas afirmam que muitas crianças afro-brasileiras têm baixa auto-estima em função do tipo e da qualidade da educação que recebem nas escolas, que desenvolvem um currículo eurocêntrico, embora vivamos num país diverso do ponto de vista étnico-racial e cultural. A cultura brasileira é a resultante da fusão das culturas indígenas, européias, africanas e asiáticas; no entanto, as escolas costumam valorizar quase exclusivamente as culturas européias. As origens africanas de nossa cultura e a cultura afro-brasileira, como tal, eram oficialmente desconhecidas no universo escolar quando começamos nosso trabalho, em 1984, atuando em comunidades empobrecidas.

Mesmo com a aprovação da Lei nº 10.639/2003 e das alterações introduzidas por ela na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional vigente, com os arts. 26-A e 79-B, ainda encontramos a criança afro-brasileira sendo vítima de repertórios racistas e de todo tipo de discriminação. Ela sofre dupla discriminação: a social, porque na maioria das vezes é pobre; e a étnico-racial, pelas marcas que apresenta de sua descendência africana. Quanto mais marcas visíveis uma pessoa tiver, maior a possibilidade de ser discriminada.

Na época de sua implantação (1984), o projeto foi dividido em dois momentos. No primeiro, o objetivo foi preparar os monitores. Foram selecionadas dez pessoas que, por meio de palestras com especialistas (historiadores, antropólogos e professores), foram conhecendo a cultura africana, a cultura afro-brasileira e a história do negro na África e nas Américas. Discutiram como trabalhar as culturas africanas, em especial a afro-brasileira, nos bolsões de pobreza. Na ocasião, planejamos uma metodologia de ação e arrolamos práticas pedagógicas que viabilizassem atingir os objetivos então definidos no projeto. Num segundo momento, passamos à execução da proposta, trabalhando no início com crianças negras de periferia urbana de Porto Alegre (vilas São José, Maria da Conceição e Cruzeiro do Sul). Elas tiveram contato com danças e músicas afro-brasileiras, culinária e penteados afros, pintura em tecido com motivos africanos, história do negro. Aprenderam a respeitar a diversidade religiosa que é comum nas comunidades empobrecidas, inclusive as religiões de matriz africana. Descobriram-se pessoas de valor, cidadãs afro-brasileiras com direitos e voz na sociedade. Deram-se conta de que a África é um imenso e rico continente, com história e cultura milenares. Descobriram que os negros brasileiros não descendem de escravos africanos, mas de homens livres que foram escravizados em função da sede de poder e ganância de potências européias, que contaram com o apoio de poderosos africanos da época para transformar homens livres em escravos. Ficaram sabendo que, quando os europeus chegaram à África, encontraram nações, como a sudanesa, onde viviam povos extraordinariamente

desenvolvidos; algumas sociedades africanas possuíam alta organização social e política, trabalhavam o ferro e possuíam uma metalurgia avançada. Graças a conhecimentos como esses e outros de que eram portadores os africanos escravizados é que foi possível ao Brasil desenvolver a plantação de cana-de-açúcar, a extração de minérios, a cafeicultura, a criação de gado e diferentes ocupações artesanais.

Aquelas crianças de 1984, hoje adultas, continuam atuando em suas comunidades e em outras como Agentes de Pastoral Negros do Regional Sul 3 da CNBB. Aprenderam a ter orgulho de suas origens, de suas histórias de vida, de seu povo, das lutas pela sobrevivência, pelas conquistas alcançadas. Descobriram Zumbi dos Palmares como um herói nacional e passaram a identificar vultos negros na história do Brasil e do Rio Grande do Sul. O Grupo de Dança Afro Dindara é, atualmente, coordenado por uma jovem professora que um dia fez parte do primeiro grupo de danças do projeto. Muitos de seus integrantes atuais são filhas e filhos dos primeiros participantes. Os laços afetivos com a comunidade de origem continuam firmes. Esses jovens, hoje, integram o Coletivo Estadual da Juventude APNs/RS, fazem parte de outros movimentos sociais e lutam por ações afirmativas como meio de resgatar as dívidas do Estado brasileiro para com a comunidade negra.

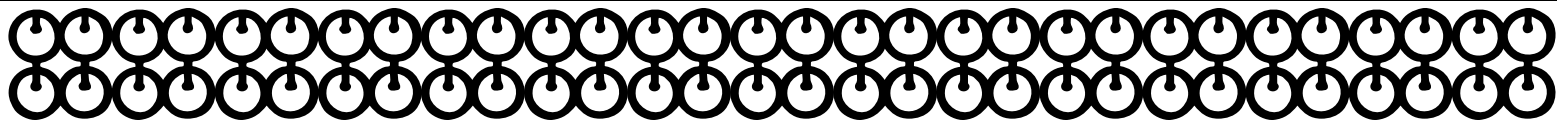
Em 1986, a Secretaria de Estado de Educação tomou conhecimento do projeto, avaliou os resultados até então alcançados e começou a investir, já em 1987, em projeto semelhante nas escolas da rede estadual de ensino, sob o nome O Negro e a Educação. O sistema de ensino percebeu que valia a pena investir numa proposta pedagógica de escola pluricultural que pudesse ver o mundo com os olhos do povo afro-brasileiro. Lamentavelmente, a experiência do estado na década de 1980 foi perdendo fôlego e teve vida curta como ação institucional. Hoje, passados mais de vinte anos, o projeto A Criança Negra e a Cultura Afro-Brasileira está integrado aos planos de ação dos Agentes da Pastoral Negra do Rio Grande do Sul e acontece em vários municípios. Deu origem a outras ações no campo da educação, como a capacitação de educadores para abordar a questão étnico-racial em sala de aula e a qualificação de jovens e adultos para ingressar no mundo do trabalho.

Podemos afirmar que fomos precursores do que, em 2003, veio a dispor a Lei nº 10.639/2003: introduzir no currículo escolar a história e a cultura afro-brasileiras. Nós educadores negros estamos engajados e unidos por uma sociedade mais justa e fraterna, por uma sociedade que nos inclua como comunidade. Nossa presença é fundamental nas periferias e no meio rural, pois é lá que se encontra nosso povo sofrido, necessitado de apoio para exercer a plena cidadania. Continuamos atuando com as classes sociais desfavorecidas nas quais se encontram os negros, para que nossas crianças e nossos jovens aprendam a fazer uma releitura da história e da cultura brasileiras em que os afro-brasileiros, indígenas e outros empobrecidos também apareçam como sujeitos da história e do desenvolvimento socioeconômico e político do país. Esse conhecimento, trazido pelos jovens e pelas crianças,

com certeza intervirá beneficemente na escola, fazendo o currículo oficial se ajustar ao disposto nos arts. 26-A e 79-B da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional.

NOTA

[a](#) | Texto apresentado originalmente em 1990 à 42ª Reunião da Sociedade Brasileira pelo Progresso da Ciência (SBPC), em Porto Alegre, e publicado no livro *A África na escola brasileira* (Nascimento, E. L., 1993).



PROJETO BAOBÁ: RIBEIRÃO PRETO EDUCANDO PARA A IGUALDADE ÉTNICO-RACIAL

Silvany Euclênio

Enquanto os leões não tiverem seus contadores de história, as histórias das caçadas glorificarão os feitos dos caçadores.

Provérbio iorubano

APRESENTAÇÃO

COMO EDUCADORA e ativista do movimento negro, tive a honra de ser convidada para coordenar o processo de implementação da Lei nº 10.639/2003 em Ribeirão Preto. Para definir minha trajetória em poucas palavras, eu diria que sou uma mulher negra nascida no interior de Goiás, filha da baiana Alterides Silva de Jesus e do mineiro José Euclênio da Silva. Peregrinei pelos ambientes escolares, hostis a qualquer criança negra, sabendo desde cedo que aquela escola e aquele conteúdo não eram sobre mim nem para mim, e sim contra mim. Cursei licenciatura em História pela Universidade Federal de Goiás, consciente de estar pisando em solo desfavorável à história e à realidade do Brasil e, portanto, à minha própria. Sequiosa de libertação e dignidade, aproximei-me de outras pessoas que também buscavam conhecer a própria história, reconstituir sua identidade e lutar contra o racismo e pela igualdade. O caminho natural foi participar do movimento negro, no qual conheci algumas pessoas, mulheres e homens, fundamentais no processo de formação de quem sou hoje, as quais eu gostaria de lembrar citando a grande Lélia Gonzalez, hoje no orum. Já são mais de vinte anos de ativismo voluntário e de estudos para compreender as dimensões que o racismo assume em nosso país, especialmente no sistema educacional formal. Atualmente, dedico

minha experiência de vida à concepção e implementação de um trabalho efetivo com a temática étnico-racial na Secretaria de Educação de Ribeirão Preto.

CONSTRUINDO O PROJETO BAOBÁ

A luta pela inclusão da história e da cultura africanas e afrodescendentes nos currículos escolares tem se dado por meio de um processo permanente de disputa e negociação política contra a hegemonia euro-descendente no sistema educacional brasileiro, nos conteúdos, nas representações simbólicas e nas práticas pedagógicas. O ativismo negro na área da educação é antigo e tem conquistas inegáveis. Foi capaz, por exemplo, de preservar, recuperar e promover a saga do Quilombo dos Palmares e inseri-la como conteúdo nos livros didáticos, rompendo com o prolongado silêncio da academia brasileira e do mercado editorial. Foi capaz de arrombar as portas do panteão cívico nacional e lá inserir um herói revolucionário em sua própria história, Zumbi dos Palmares, além de criar uma “data nacional” própria: o dia 20 de novembro. O ativismo negro foi capaz de inserir na Constituição de 1988 e em diversos documentos normativos da educação nacional – como a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), os Parâmetros Curriculares Nacionais e o Plano Nacional de Educação – dispositivos fundamentais de respeito, valorização e promoção da diversidade étnico-racial e cultural que está na raiz da formação do povo brasileiro.

No Brasil, entretanto, qualquer princípio de diversidade, quando colocado de maneira genérica, não dá conta da inclusão dos afro-brasileiros, historicamente tornados invisíveis pelo racismo. Como bem analisou o professor Edson Lopes Cardoso em palestra proferida no 1º Fórum de Performances Negras (Salvador, 2007), a rica diversidade étnico-racial e cultural do Brasil está hierarquizada numa escala de valores em que os negros ficam relegados à subcidadania, impedindo assim a prática do pluralismo, a promoção da igualdade racial e a consolidação da democracia no país. É nesse contexto que se fez necessária a criação de uma lei específica, a Lei nº 10.639/2003, que altera a LDB e determina a inclusão da história e da cultura africanas e afro-brasileiras nos currículos escolares.

Mas a lei, por si só, também não dá conta de alterar o quadro eurocêntrico da educação no Brasil – pensada, teorizada e dirigida por grandes intelectuais nacionais cujo embotamento quando se trata da questão racial só pode ser explicado se compreendemos os mecanismos e as sutilezas do racismo brasileiro. Somente o racismo pode explicar que mentes brilhantes possam conceber um sistema educacional público que exclui a história e a cultura de pelo menos metade da população, considerando inclusive que essa população constitui sua principal clientela. Somente o racismo pode explicar que essas mesmas mentes que cotidianamente se voltam para analisar e buscar explicações para o fragoroso fracasso do

sistema educacional continuam ignorando o peso da questão racial, tão enfronhada nos problemas nacionais. Por isso, ao conceber um projeto de implementação da Lei nº 10.639/2003, percebemos que sua viabilidade e concretização dependiam da continuidade do ativismo negro, agora dentro dos processos e procedimentos burocráticos, normativos e gestores da educação formal estabelecida.

O projeto Baobá, atualmente em fase de implementação no município de Ribeirão Preto, nasceu nesse contexto de disputa e negociação políticas, ainda no pleito eleitoral de 2004, quando o movimento negro, por meio do Centro Cultural Orunmilá, apresentou uma proposta aos então candidatos ao cargo de prefeito da cidade, condicionando seu apoio político a qualquer um deles ao compromisso com um conjunto de ações afirmativas para a população negra da cidade. Um dos pontos colocados como prioritários foi a contratação de uma pessoa indicada pelo movimento negro para atuar na Secretaria da Educação com o objetivo de coordenar o processo de implementação da Lei nº 10.639/2003. O atual prefeito de Ribeirão Preto, Welson Gasparini, foi o único candidato a aceitar o compromisso. Apesar de sua disposição para cumprir o acordo, passaram-se dois anos nos quais foram necessários muitos esforços para dirimir os entraves e as resistências à presença de uma educadora negra, ativista do movimento negro, na Secretaria da Educação, especificamente para trabalhar com a temática étnico-racial.

Assim, podemos dizer que a implementação da Lei nº 10.639/2003 no município de Ribeirão Preto, de maneira sistemática e dentro dos princípios e das práticas que consideramos adequados, teve início em março de 2007 com o lançamento do projeto Baobá, que consiste em um conjunto de ações desenvolvidas com o objetivo de instrumentalizar a rede municipal e oferecer as condições mínimas para garantir a qualidade do trabalho com a temática étnico-racial. O nome “Baobá”, uma sugestão da ialorixá Neide Ribeiro Oliveira, foi aceito por unanimidade antes mesmo de conhecermos a importância dessa lendária e milenar árvore africana.

DIRETRIZES, PROPOSTAS E AÇÕES

Além das determinações da Lei nº 10.639/2003 e do Parecer do Conselho Nacional de Educação/CP 003/2004, baseamo-nos também no Decreto Municipal nº 210, que traz um conjunto de ações afirmativas para os afrodescendentes nas mais diversas áreas, inclusive na educação. Foi proposto pelo movimento negro e aprovado pelo prefeito Welson Gasparini em 10 de agosto de 2006. Assim, o projeto Baobá obedece a algumas diretrizes fundamentais:

- A temática étnico-racial e os valores históricos e culturais africanos e afrodescendentes

devem fazer parte de currículos, conteúdos e práticas pedagógicas de *todos os níveis educacionais*, desde a educação infantil até o nível superior, e não apenas dos ensinos fundamental e médio.

- *Todas as unidades curriculares* devem ser repensadas e reorganizadas, considerando os valores civilizatórios e os referenciais teóricos africanos e afrodescendentes, e não apenas as disciplinas de História, Artes e Literatura, priorizadas pela Lei nº 10.639/2003.
- O projeto deve ser desenvolvido em *permanente diálogo com o movimento negro e com as comunidades negras tradicionais*, que preservaram, recriaram e reproduziram os conhecimentos e os valores africanos no Brasil, a despeito da violência simbólica e física que sempre incidiu sobre a cultura negra no país.
- O projeto deve também buscar a inclusão da temática étnico-racial, suas proposições e demandas, nos documentos normativos da educação formal no município (Plano Municipal da Educação, projetos político-pedagógicos das unidades escolares, nos referenciais teóricos e nos currículos mínimos de todas as disciplinas, entre outros).
- Crítica, acompanhamento e registro permanente das atividades desenvolvidas, garantindo sua avaliação, sistematização e socialização.

A FORMAÇÃO E INSTRUMENTALIZAÇÃO DE PROFISSIONAIS DA EDUCAÇÃO

Inicialmente esbarramos em limitações concretas. Primeiro, a resistência e a dificuldade que os brasileiros normalmente têm para lidar com a temática étnico-racial, porque sempre foi ignorada ou relegada a último plano. No início, a maioria dos educadores se colocava na defensiva. Muitos até se mostraram receosos de se responsabilizar pelas práticas discriminatórias reproduzidas no âmbito escolar. Menos de um ano depois, temos dificuldades para atender a todas as pessoas interessadas em participar das atividades propostas, seduzidas por fatos, histórias e valores até então ignorados, mas que possibilitam uma melhor compreensão e conhecimento do Brasil, da cidadania brasileira e das pessoas sobre si mesmas.

Superado esse problema, veio outro mais grave: a falta de formação e de instrumentos para trabalhar a temática étnico-racial. Isso porque, embora nossos docentes sejam, em sua maioria, graduados e licenciados, todos somos fruto de uma mesma sociedade e de um mesmo sistema de valores. Passamos anos nos preparando para ser educadores, num sistema de ensino impregnado pelo eurocentrismo e pelo racismo. E, infelizmente, como não estamos imunes nem apartados do todo, acabamos reproduzindo, no ambiente escolar, o padrão “estabelecido” de sociedade, em que brancos e negros estão estereotipados, estes sempre como ruins, incapazes e esteticamente inadequados, aqueles sempre como bons, capazes e

esteticamente adequados.

Temos procurado garantir os meios e as condições para que essa formação ocorra, sabendo que os professores são os elementos mais importantes desse processo, pois podem garantir o cumprimento dos principais objetivos traçados pelo projeto Baobá, a saber: romper com o racismo estrutural que permeia as relações sociais cotidianas e se reflete nas relações sociais e na linguagem utilizada em sala de aula, na seleção de conteúdos e atividades e no material didático; promover a valorização, a convivência e o diálogo entre as diversas referências étnicas e culturais que estão na raiz da formação do país; contribuir para a socialização dos alunos, bem como para sua formação humana e cidadã; contribuir para o desenvolvimento do respeito mútuo, da auto-estima e do senso crítico e conseqüentemente para a melhoria da aprendizagem e do sistema educacional no município.

Como, entretanto, formar pessoas que já não dispõem de muito tempo para se dedicar aos estudos? São profissionais competentes, normalmente comprometidos com a melhoria da educação, que passaram anos se preparando para o mercado de trabalho em um sistema educacional impregnado pelo racismo, que sempre ignorou conteúdos, conhecimentos, tecnologias, história e cultura dos povos africanos e afrodescendentes, e agora se vêem na contingência de ter de ensinar o que não aprenderam. Temos feito todo o possível para reverter essa situação, sempre em busca de mecanismos internos e externos de negociação para viabilizar o processo de formação dos docentes do sistema educacional de Ribeirão Preto, aproveitando os espaços já institucionalizados, como os TRs (horários de trabalho remunerado); garantindo a certificação de todas as atividades de formação realizadas, o que contribui para a evolução funcional; realizando oficinas, palestras e seminários; promovendo atividades de formação que sejam atrativas, como viagens pedagógicas e oficinas de vivência da cultura afro, sem custo para quem participa; disponibilizando material bibliográfico e audiovisual; socializando textos e documentos informativos e críticos sobre a temática. Contudo, o grande foco tem sido a viabilização de cursos presenciais de formação de média e longa duração, com opções de turmas em diversos horários e dias da semana. Temos procurado meios eficazes e objetivos para incentivar as escolas a liberar seus educadores para participar desses cursos. Os esforços estão dando resultado, pois cada vez mais pessoas se inscrevem, ampliando o leque de profissionais, inclusive diretoras de escolas, supervisoras e docentes em áreas diversas como educação infantil pré-escolar (creches), educação física, matemática e geografia, além das disciplinas citadas especificamente no texto da lei.

Outra grande preocupação é garantir a qualidade das atividades de formação oferecidas, buscando profissionais detentores não somente do conteúdo teórico, mas também dos conhecimentos empíricos adquiridos nos espaços de vivência da cultura negra e de experiência em formação de docentes. Temos considerado não apenas a formação acadêmica, como também as pesquisas e/ou publicações que tratam da cultura material e imaterial de base

africana no Brasil e na África, dos conceitos desenvolvidos pelo movimento negro sobre as relações raciais no Brasil, da necessidade de trabalhar a temática étnico-racial de maneira multi e interdisciplinar, à luz de uma educação que contribua para a valoração positiva da diversidade e para o combate ao racismo e à discriminação racial.

Os demais segmentos que trabalham a educação (gestores, servidores administrativos e de serviços gerais) também estão sendo incluídos em processos de formação que lhes possibilitem entender as relações raciais no Brasil, as manifestações do racismo e a forma adequada de lidar com a discriminação racial. É o caso, por exemplo, dos funcionários responsáveis por cadastros e matrículas que se sentem “intimidados” quando precisam recolher as informações do quesito “cor/raça” e não compreendem a importância desse indicador para o diagnóstico mais preciso das diferenças raciais na educação.

Diante da dificuldade dos profissionais em dedicar horários diurnos a esses cursos, oferecemos atividades alternativas como oficinas e seminários, com carga horária reduzida, realizados aos sábados, para que os profissionais possam adquirir alguma familiaridade com conceitos básicos da cultura e religiosidade de origem africana no Brasil, bem como da história dos povos africanos e afrodescendentes. Nosso objetivo é coordenar e envolver todo o sistema educacional do município num objetivo comum: a concretização de um projeto de educação para a igualdade étnico-racial.

MATERIAL BIBLIOGRÁFICO E AUDIOVISUAL

A falta de material didático e audiovisual adequados sobre a temática étnico-racial é um grande entrave à implementação da Lei nº 10.639/2003. Após um rápido levantamento do acervo disponível nas escolas, comprovamos sua quase inexistência. Temos trabalhado para viabilizar materiais cujos conteúdos, imagens, fatos e dados analisamos previamente, tanto para uso docente na preparação de aulas como para a pesquisa de alunos (livros que tratem da história e cultura africanas e afrodescendentes e dos conceitos necessários para compreender as relações raciais no Brasil). Buscamos títulos de literatura infantil e infanto-juvenil, de autores africanos e brasileiros cujo conteúdo apresente personagens e valores próprios da cultura negra, independentemente de abordarem ou não a questão do racismo, garantindo assim a diversificação do acervo das bibliotecas. São três as metas que estabelecemos:

- Aquisição de material disponível no mercado. Todas as escolas receberam um primeiro *kit* de material bibliográfico e audiovisual no mês de agosto de 2007. Como resultado dessa ação, as escolas já nos devolveram várias propostas de atividades e seus “produtos”, o que temos socializado entre as unidades escolares.

- Levantamento, divulgação e reprodução de materiais de domínio público, disponibilizados pela Secad/MEC, por ONGs e universidades, pela Unesco e por outras instituições.
- Produção de materiais para suprir a carência do mercado (fantoques, dedoches, bonecas, material para pintar, textos, cartilhas), inclusive os “produtos” naturais das atividades desenvolvidas.

DESNATURALIZAÇÃO DO RACISMO NO AMBIENTE ESCOLAR

À medida que a temática étnico-racial e suas implicações são desvendadas pelos profissionais da educação, a percepção das práticas racistas antes naturalizadas e ignoradas tem tocado mentes e consciências. Tais práticas passaram a ser problematizadas e discutidas, envolvendo toda a comunidade escolar e até mesmo, em muitos casos, os familiares, elucidando conflitos e provocando mudanças no comportamento, no olhar, no vocabulário e na postura.

A temática étnico-racial está cada vez mais deixando de ser tabu, passando a ser encarada em sua real dimensão: como uma mazela que precisa ser combatida por todas as pessoas comprometidas com a eliminação do racismo e a promoção da igualdade racial.

CULTURA NEGRA NAS ESCOLAS

Consideramos esse o verdadeiro “nó”, o mais difícil de ser desatado no processo de implementação da Lei nº 10.639/2003. Podemos possibilitar as condições para que gestores, docentes e alunos conheçam a história da África e dos afrodescendentes; podemos fornecer números e análises para a compreensão do racismo e das relações raciais; mas como reproduzir a vivência que tem garantido a produção e reprodução da cultura negra, historicamente marginalizada dos processos educativos formais no país? Como romper com valores arraigados que folclorizam, quando não demonizam, a cosmovisão, a cosmogonia e as práticas culturais de origem africana?

Vivenciar para conhecer e, assim, romper os medos e estereótipos construídos ao longo de nossa história é o caminho que escolhemos. Aos poucos, a cultura negra está entrando no ambiente escolar, por meio de oficinas de capoeira, construção de instrumentos musicais e de percussão, dança afro, contação de histórias e *hip hop*. Aos poucos as pessoas começam a deixar de lado as resistências, enquanto são enlevadas pela beleza, força e positividade dos valores ancestrais africanos e afro-brasileiros transmitidos durante as atividades.

Estamos criando, assim, as condições para que no sistema educacional de Ribeirão Preto a questão racial e a história e cultura africanas e afro-brasileiras deixem de ser uma questão pontual e passem a fazer parte do cotidiano escolar, no material didático, nas atividades curriculares e complementares (salas de aula, laboratórios de ciências e informática, atividades de leitura, bibliotecas, brinquedotecas, recreação, práticas esportivas etc.). Implementar a Lei nº 10.639/2003 não é mais reservar um “cantinho” no mês de novembro para que ativistas do movimento negro possam adentrar as escolas para fazer palestras, enquanto os professores aproveitam para descansar um pouco ou atualizar suas tarefas extraclasse. Todos os dias recebemos propostas, sugestões de atividades, questionamentos, dúvidas e solicitações, demonstrando que a temática está efetivamente se inserindo no sistema educacional.

GARANTINDO A CONTINUIDADE

Em março de 2007, quando o projeto foi lançado oficialmente, dissemos: “Esse projeto, assim como o baobá, árvore milenar e lendária africana, deverá superar as adversidades, sobreviver, crescer e se desenvolver, alimentando nossa mente e nosso espírito com novos conhecimentos e novos valores que nos conduzam a uma relação de respeito mútuo e valorização da diversidade”. Mas a verdade é que não tínhamos certeza de nada – nem a dimensão exata do que estávamos iniciando. Apenas confiamos na experiência do movimento negro e das comunidades negras em práticas educacionais alternativas, desenvolvidas ao longo de décadas, e acreditamos na possibilidade de iniciar o diálogo entre essa experiência e o sistema educacional formal. Sabemos que o projeto Baobá é apenas o início desse diálogo, sendo necessárias décadas de trabalho para romper as barreiras do racismo e garantir a construção de uma escola em que a prática do pluralismo seja a regra.

Preocupados com a continuidade, fizemos várias propostas – algumas em fase de encaminhamento, outras colocadas na mesa para negociação. Como resultado desse processo, em 2008 será realizado o primeiro concurso literário sobre a temática étnico-racial, envolvendo professores e alunos do sistema educacional de Ribeirão Preto. Esse concurso já está garantido pela Lei Municipal nº 11.253/2007. Outras propostas incluem:

- sistematizar e publicar as experiências exitosas relacionadas à temática étnico-racial, desenvolvidas nas escolas do município, para fins de socialização dentro e fora de Ribeirão Preto;
- ampliar as oficinas de cultura negra nas escolas no ano letivo de 2008;

- realizar um curso de pós-graduação de 360 horas, para um grupo de cem professores, garantindo também a preparação de pessoas para a continuidade dos processos internos de formação; durante o curso, deverão ser desenvolvidos trabalhos de conclusão que diagnostiquem o sistema de ensino de Ribeirão Preto e lhe ofereçam propostas;
- incluir a temática étnico-racial nos conteúdos programáticos e referenciais teóricos de todos os concursos ou processos seletivos de profissionais para o sistema educacional do município;
- sistematizar e publicar um caderno (impresso e digital) com os resultados mais interessantes dos trabalhos desenvolvidos pelos alunos (oficinas, pesquisas e concurso literário);
- instituir uma comissão interna permanente de estudo e acompanhamento da implementação da Lei nº 10.639/2003;
- ampliar a disponibilidade de materiais bibliográficos e audiovisuais sobre a temática étnico-racial nas escolas;
- realizar pesquisa para identificar as personalidades negras mais marcantes da história de Ribeirão Preto e disponibilizar suas biografias para estudo nas escolas e para conhecimento e reconhecimento da comunidade;
- homenagear grandes personalidades negras da história nacional, regional e local por meio da nomeação das unidades escolares que serão inauguradas em 2008, quando completaremos 120 anos da Abolição.

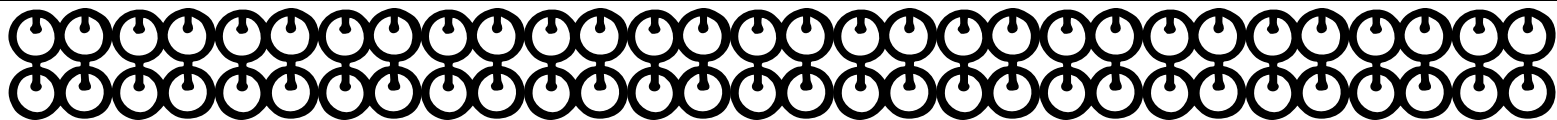
Após oito meses de trabalho, já temos resultados positivos mensuráveis por meio de propostas e relatórios das escolas; posturas e falas dos gestores, professores, servidores e alunos; até mesmo pela demanda gerada nos demais sistemas educacionais (estadual, federal e particular) de Ribeirão Preto e de vários outros municípios. São muitos os contatos que temos recebido de educadores e pessoas da comunidade, que buscam informações para garantir a implementação da Lei nº 10.639/2003 em suas escolas também. Muitos ficam surpresos ao perceber que, mais que o investimento financeiro, o fator decisivo tem sido a aliança entre a vontade política do governo, que se propôs a pôr em prática essa ação, e o ativismo negro organizado, sério e comprometido com as transformações necessárias para a promoção da igualdade racial.

Gostaríamos de terminar este texto com uma louvação em ioruba ao nosso ancestral e orixá, o mais injustiçado e estigmatizado pelo racismo:

orere ti ndu ori elemere
baba mi ta mi l'ore ola
mo sire agbe rode.¹

NOTAS

1 | “Esú o bondoso que se preocupa em melhorar a qualidade de vida de todos os seres. Oh! Meu pai, me presenteie com a prosperidade, fui propagar a sua sabedoria a todas as pessoas.”



AÇÕES DO MOVIMENTO SOCIAL ORGANIZADO

Piedade Marques

INTRODUÇÃO^A

O FÓRUM Memória Viva e Ação Cultural propiciou um debate rico em que participaram representantes de escolas, secretarias de Educação e entidades do movimento social organizado. Os participantes tiveram a oportunidade de assistir a vários depoimentos sobre a implementação da Lei nº 10.639, de 2003. Num deles, o Instituto da Advocacia Racial e Ambiental (Iara), do Rio de Janeiro, apresentou o trabalho que vem desempenhando – sob a liderança de seu presidente, o doutor Humberto Adami – na interpelação judicial às secretarias municipais de Educação no Rio de Janeiro e em outros estados.¹ Com outras entidades do movimento social organizado, o Iara vem acionando o Ministério Público para zelar, por meio da instauração de inquéritos civis públicos, pelo cumprimento dos termos da Lei de Diretrizes e Bases da Educação, Lei nº 9.394, de 1996, modificada pela Lei nº 10.639 e pela Lei nº 11.645, de 2008.² O conjunto dessas representações (denúncias) envolve centenas de municípios, cujas secretarias de Educação são chamadas a apresentar as suas iniciativas para a implementação do dispositivo.

Essa ação das entidades que subscrevem as representações do Iara constitui um exemplo, entre muitos, da ação do movimento social afro-brasileiro a fim de assegurar o cumprimento da política de inclusão da história e da cultura africana e afro-brasileira no ensino. A instalação de assessorias ou departamentos nas secretarias de Educação estaduais e municipais, bem como o processo de criação de superintendências e órgãos análogos de Promoção da Igualdade Racial nos governos estaduais e municipais, assinala uma tendência em direção ao cumprimento, ao menos em parte, desse dispositivo.

No mesmo ano em que o Ipeafro realizou o Fórum Memória Viva e Ação Cultural, participamos do Seminário Afrobrasilidade³, organizado pelo Iara em conjunto com o Núcleo Interdisciplinar de Reflexão e Estudos da Memória Afro-Descendente (Nirema), da PUC-Rio, onde também assistimos a outros depoimentos sobre a ação do movimento social organizado. Nessa ocasião, tomamos conhecimento da ação movida na justiça do estado de Pernambuco contra a utilização de recursos do erário público para editar e distribuir às escolas uma cartilha cujo conteúdo difunde e reforça estereótipos racistas e misóginos. Incluímos a seguir um ensaio da educadora pernambucana Piedade Marques, da Articulação Negra de Pernambuco, em que descreve o livro objeto do protesto e relata os esforços que o movimento social organizado empenhou em relação ao caso.

CASA-GRANDE & SENZALA EM QUADRINHOS⁴: AFRONTA AOS DIREITOS HUMANOS E À IDENTIDADE DOS AFRODESCENDENTES E INDÍGENAS NO BRASIL

Refletir sobre o presente é impossível sem se valer do passado, pois neste tempo em que vivemos encontrou seu nascimento. Refletir sobre o futuro também é impossível sem se referir ao passado e ao presente, já que a partir desses alicerces são construídas as linhas mestras do que está por vir, embora em suas projeções passado e presente não sejam sequer tempos estritamente reais, poderíamos dizer, mas imagens-sínteses através das quais representamos para nós o hoje e o que foi. É assim que o passado sobrevive no presente e este no futuro.

José Gimeno Sacristán, 2000

Nos textos e imagens que compõem a publicação *Casa-grande & senzala em quadrinhos*, encontramos ecos da visão saudosista e defensora do conjunto de representações que Marilena Chaui (2006) chamou de “mito fundador das relações raciais no Brasil”. Esse mito justifica, de forma romantizada, o processo de escravização a que foram submetidas as populações negra e indígena. O mito naturaliza uma suposta inferioridade desses povos e suas culturas em relação à sociedade européia; minimiza e encobre os diversos crimes bárbaros cometidos contra eles – tais como tortura e estupro – e torna completamente invisíveis as diversas ações de resistência, por parte dos escravizados, ao sistema escravocrata.

Esse mito fundador está na base de nossa identidade nacional, assim como o mito da democracia racial. Ele fundamenta, também, uma suposta superioridade do Brasil, para a qual Afonso Celso, por exemplo, apresenta onze motivos distribuídos entre a natureza, o povo e a história (*apud* Chaui, 2006, p. 51). Intelectuais negros e não-negros, de dentro e fora da academia, bem como diversos centros e institutos de pesquisas, como por exemplo o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), vêm mostrando a fragilidade desses mitos e dos argumentos que os sustentam. As análises estatísticas introduziram o quesito raça/cor em seus instrumentos e análises, demonstrando as severas e persistentes desigualdades raciais no país.

Nesse cenário, a Articulação Negra de Pernambuco, formada por ativistas, intelectuais e organizações negras, surge como espaço de enfrentamento do racismo e de discussão crítica à produção acadêmica nessa área. Como parte integrante da Articulação Negra com atuação no campo do enfrentamento jurídico ao racismo, o Observatório Negro promoveu em 2005 uma ação contra a Editora Global, pela edição do livro *Casa-grande & senzala em quadrinhos*, por compreender que a referida publicação resgata a perspectiva determinista da colonização e promove a apologia da escravização e do genocídio contra negros e indígenas. Da mesma forma, inferioriza as culturas negra e indígena, naturaliza e justifica a violência física, sexual e simbólica contra a mulher negra e indígena e animaliza, desumaniza e trata como mero objeto as populações negra e indígena. Mesmo veiculando todo esse arsenal discriminatório e atentatório à igualdade racial, o livro recebeu financiamento público do Ministério da Cultura no valor de trinta mil reais, inteiramente liberados de impostos, por meio do convênio Siafi 588641, e vem sendo distribuído aos alunos e professores da rede pública em Recife com o beneplácito da Secretaria Municipal da Educação.

Compreendendo Casa-grande & senzala em quadrinhos

Já na capa da obra deparamos com uma cena grotesca que lembra pornografia: mulheres negras e indígenas estão à espera de homens brancos, e estes, por sua vez, são apresentados como donos das terras e das mulheres. Os autores reforçam o clima de provocação sexual com o seguinte texto: “Foi a influência dos trópicos sobre os homens e os valores do Velho Mundo que amoleceu a rigidez de certos costumes europeus, predispondo, assim, o português para uma colonização que também exigia adaptação e tolerância” (p. 1). Em um exemplo de discurso que desvaloriza a cultura de origem africana e indígena, desconsiderando a dimensão espiritual e filosófica de suas religiões, encontramos a alegação de que “Portugueses não trouxeram para o Brasil preferências por sistemas políticos ou por essa ou aquela raça ou nação. *Apenas* exigiam eles que os colonos fossem cristãos. Em certas ocasiões, ia um frade a bordo dos navios de imigrantes *verificar* a fé religiosa do colono” (p. 6, grifos nossos). Essa última afirmação parece um eufemismo do batismo, realizado à força, dos africanos cativos e escravizados.

O texto oculta a violência contida na dominação dos africanos escravizados quando afirma que “Um traço de influência moura, por exemplo, deve ter sido a doçura no tratamento dos escravos, doçura tradicional entre os mouros” (p. 23).

Com relação à população indígena e negra, os textos e as figuras reafirmam estereótipos negativos e inverídicos como a suposta inaptidão do índio, contrastada com uma suposta vocação do africano, para o trabalho escravo: “A passagem do nomadismo para o sedentarismo, entre os índios, fora muito brusca e de resultados desastrosos, o que levou o

branco a substituí-lo pelo negro [no trabalho escravo]” (p. 22). O livro também promove teses que encobrem a violência do sistema escravocrata. No seguinte trecho, por exemplo, uma prática de tortura é transformada de forma enganosa em tratamento de uma suposta doença:

Alguns escravos tinham o “vício” de comer terra. Para combater esse mal, usavam-se máscaras de flandres. Ou, então, era o paciente suspenso do solo e preso a um panacum de cipó. O isolamento durava vários dias, durante os quais o negro ficava sujeito a um regime especial de alimentação. (p. 43)

O livro se refere de forma pejorativa à inserção do negro na empresa civilizatória que lhe foi imposta à força: “Diz-se geralmente que o negro corrompeu a vida da sociedade brasileira. Essa corrupção, entretanto, não foi feita pelo negro, mas pelo escravo” (p. 33). A referência deixa intacta a imagem do negro e da mulher negra, escravizados, como os responsáveis por desvios de conduta e por uma sexualidade excessiva que se lhes atribuiu num estereótipo cujo impacto dura até hoje na figura da mulata “quente” e do malandro “machão”. Esse mesmo estereótipo conduz e reforça a imagem da escravidão benevolente que o livro transmite graficamente em cenas de promiscuidade sexual entre meninos e adolescentes escravizados e filhos do senhor. O livro ainda reforça de outras formas a imagem da escravidão como instituição benevolente. Deixando de mencionar que era proibido ao negro escravizado ler ou escrever, por exemplo, afirma que “muita cria e mulatinho aprendeu a ler e escrever” e passou aos estudos superiores. Alega que esse fato produziu vários brasileiros notáveis, filhos ou netos de padres, e chega a citar os nomes de políticos, escritores e diplomatas (Tobias Barreto, Barão de Cotegipe, Machado de Assis, Nilo Peçanha), como se esses escassos exemplos justificassem, anulassem ou compensassem o violento processo de dominação e repressão sofrido por tantos outros negros, crias e mulatinhos escravizados.

O livro retrata os povos e as culturas africanos e indígenas de forma estereotipada, com um discurso que aparenta elogiá-los; entretanto, implicitamente os reduz à condição de inferioridade congênita cuja exceção confirma a regra. Ou, em outros casos, reduz a sua cultura à expressão empobrecida e repetitiva do folclore. Compare, por exemplo, as duas afirmações a seguir. A primeira exemplifica o discurso de aparente elogio e valorização da cultura de origem africana:

Os escravos provenientes das áreas de cultura negra mais avançada foram um elemento ativo e criador da colonização brasileira. Longe de terem sido *apenas* animais de tração e operários de enxada, desempenharam uma função civilizadora. (p. 31, grifo nosso)

O segundo exemplo mostra como o livro transmite, ao mesmo tempo, a imagem da degenerescência ou condição de inferioridade inata associada à pessoa do africano escravizado.

Os angolas [...] eram bons para o trabalho bruto [...]. Os ardas eram “tão fogosos que tudo queriam cortar de um só

golpe” [...]. Os da Guiné, bonitos de corpo, eram excelentes para os serviços domésticos, principalmente as mulheres [...]. Os mandingas tinham sangue árabe ou tuaregue, eram inteligentes e empreendedores [...]. (p. 29-30)

O livro comete uma grave agressão à população afrodescendente quando naturaliza e justifica a subordinação das mulheres e crianças negras e indígenas, bem como as violências física, sexual e simbólica contra elas. As cenas apresentadas nas ilustrações chegam a ser chocantes. O seguinte texto, por exemplo, acompanha duas imagens: a de uma índia dando de mamar a dois cachorrinhos e outra, da abnegada mãe preta. Um detalhe parece passar despercebido pelos autores: o filho negro dessa mãe preta, que elogiam na sua função de criar e cuidar dos filhos brancos do senhor, parece não existir. Nem a sociedade retratada nem os autores do texto consideram a criança negra, pois a frase “todo brasileiro”, que remete às pessoas criadas por ela, refere-se exclusivamente ao sinhozinho branco:

Nenhuma cultura, nenhuma gente, nenhum povo depois do português, exerceu maior influência na cultura brasileira do que o negro. Quase todo brasileiro traz a marca dessa influência. Da negra que o embalou e lhe deu de mamar. Da sinhama que lhe deu de comer, ela própria fazendo com os dedos o bolão de comida. (p. 27)

O livro retrata em tom de elogio as relações infantis em que a palavra “crianças” se aplica exclusivamente às brancas; as crianças negras se tornam “moleques”, “brinquedos”, “mulatinhos” ou “crias”:

Logo que a criança brasileira começava a andar, os pais davam-lhe por companheiro um molequinho. Isso, sobretudo nas casas-grandes. O molequinho era um camarada de brinquedos, mas também o leva-pancadas do ioiô. (p. 46)

Mas, em geral, os molequinhos mais inteligentes eram criados com mimo nas casas-grandes. E, às vezes, postos a aprender a ler e escrever com os meninos brancos, aos quais não raro se avantajaram no estudo. (p. 44)

O livro pinta um retrato idílico de interação social fundamentada em relações sexuais desempenhadas na infância e na juventude por crianças e adolescentes brancos, tendo como parceiros bichos, “moleques” (negros) e meninas e mulheres negras e indígenas. Nesse cenário, que emerge de forma bem explícita nas ilustrações, os meninos negros são retratados como animais: “Noutros vícios escorregava a meninice dos ioiôs. As primeiras vítimas eram os moleques e animais domésticos” (p. 40). O desenho mostra um menino branco perseguindo uma cabra, e logo ao lado um menino negro, evidentemente o próximo parceiro do fogoso adolescente. A próxima cena traz a figura de uma viçosa adolescente negra deitada de costas, com um adolescente branco em cima dela, com a seguinte legenda: “mais tarde é que vinha o *grande atoleiro de carne: a negra ou a mulata*” (p. 48, grifos nossos).

Qualificar a menina e a mulher negra e mulata de “atoleiro de carne” leva ao cúmulo o estereótipo racista. Mas os autores prosseguem com o elogio às relações raciais construídas sobre esses alicerces. A próxima imagem mostra um jovem português a descansar na beira do rio, observando duas meninas índias, nuas e bem mostradas, a banhar-se no rio. A legenda

afirma, num exemplo clássico da confusão semântica e ideológica entre cultura, sexo e condição racial que caracteriza esse discurso⁵:

A sociedade brasileira foi em toda a América a que melhor manteve em harmonia as relações de raça. Embora sem ir ao excesso, é incontestável ter sido valiosa a interpenetração das duas culturas: a branca (representada principalmente pelo português) e a ameríndia (representada pelas populações nativas do Brasil). (p. 8)

Logo no início do livro, os autores declaram que “A própria mulher indígena, de pele morena, lembrava a ‘moura encantada’, essa espécie de sereia das lendas e das tradições lusitanas. Sobretudo quando se banhava nos rios” (p. 2). Assim, entre fantasias e falácias, o livro realça a representação das relações inter-raciais que fundamenta o mito fundador e ainda habita o inconsciente coletivo dos brasileiros:

Facilitou a mistura das duas “raças” a preferência da mulher gentia pelo homem branco: sonhava a nossa índia em ter filhos pertencentes a um povo que considerava superior, pois, segundo as suas idéias, só tinha valor o parentesco pelo lado paterno. (p. 8)

O elogio da suposta tendência do português para a mistura racial escamoteia as relações de poder que caracterizavam essa mistura: a subordinação e a repressão violenta da mulher branca, do homem negro e, sobretudo, das mulheres negra e indígena. Essa subordinação adquire tons eróticos no esquema de dominação racista e patriarcal que esse discurso representa.

Além disso, o colono português tendia a misturar-se, pelo casamento ou por qualquer outra forma de união. A princípio com as índias e, depois, com as mulheres negras por ele trazidas da África. Essa facilidade em misturar-se era maior no português do que em qualquer outro povo europeu. (p. 8)

Esse discurso de elogio naturaliza a violência sexual, atribuindo-lhe um viés erótico, bem como a violência física e a agressão sexual contra trabalhadoras domésticas, fenômeno que caracteriza até hoje as relações raciais no país. “Os meninos brancos das casas-grandes maltratavam muito com seus moleques”, diz o texto (p. 44), ilustrado com a figura de um menino pré-adolescente, branco, dando um golpe, com um pilão enorme de madeira, na cabeça da mulher negra que está à beira do fogão; o menino grita: “Não me dás uma colher de doce de coco? Quebro-te a cabeça!”

Considerações finais

Nós da Articulação Negra de Pernambuco consideramos um caso emblemático de racismo institucional a publicação do livro *Casa-grande & senzala em quadrinhos* com financiamento público, bem como sua utilização nas escolas de Pernambuco. Tomamos conhecimento da obra em novembro de 2005, durante a realização do curso de capacitação de professores para a

implementação da Lei nº 10.639/2003, uma ação promovida pelo Programa de Combate ao Racismo Institucional (PCRI), criado e implementado no âmbito da prefeitura do Recife. Desde a denúncia feita por uma aluna do curso, professora da rede pública municipal que havia recebido o livro durante atividade promovida pela Secretaria Municipal da Educação em parceria com a Fundação Gilberto Freyre, o Observatório Negro iniciou uma série de ações para denunciar a utilização do livro em sala de aula. Consideramos essa política um flagrante desrespeito aos direitos humanos das populações negra e indígena, bem como ao ordenamento jurídico brasileiro, especialmente no que tange ao princípio da isonomia de gênero e raça.

Inicialmente, em maio de 2006, o Observatório Negro representou no Ministério Público Federal denúncia contra a Editora Global e a Fundação Gilberto Freyre. Ao mesmo tempo, encaminhou-a a órgãos institucionais e organizações do movimento negro. No entanto, num processo de racismo institucional que observamos ser comum no sistema de segurança e justiça, que ignora as demandas do sujeito de direito negro, a representação não teve seguimento. Por outro lado, também fracassaram as tentativas de diálogo com a gestão municipal, a fim de impedir a continuidade de difusão da obra a alunos e professores da escola pública. Durante todo o processo, a Secretaria da Educação demonstrou uma atitude de pouco caso diante dessa grave violação dos direitos das populações negra e indígena.

Em agosto de 2007, o governador do estado anunciou a celebração de um convênio com a Fundação Gilberto Freyre, mediante o qual investiria cem mil reais na produção de quarenta mil exemplares da obra para distribuição à rede pública. O Observatório Negro intentou no Ministério Público Estadual uma segunda representação, desta vez contra o Governo do Estado e a prefeitura de Recife. Concomitantemente, encaminhou a denúncia às Secretarias Estaduais da Mulher, da Educação, de Justiça e Direitos Humanos e às Secretarias Municipais da Educação e de Direitos Humanos, bem como à Diretoria da Igualdade Racial, aos Conselhos Estaduais da Educação e dos Direitos Humanos e aos Conselhos Municipais da Educação e de Promoção da Igualdade Racial. Em razão do caráter gravíssimo da violação ao princípio da igualdade de gênero e da justificação da violência contra a mulher (contrariando a Convention of the Elimination of All Forms of Discrimination against Women – Cedaw, a Constituição Federal e a Lei Maria da Penha), denunciemos o livro à Conferência Nacional da Mulher, que aprovou uma moção de repúdio à utilização do livro em sala de aula. Nessa ocasião, o governador de Pernambuco enviou uma carta à plenária da Conferência, em que se comprometia a não adquirir, não utilizar e não divulgar o livro *Casa-grande & senzala em quadrinhos* nas escolas públicas, declaração que marcou nossa primeira vitória no combate a essa obra racista.

O Ministério Público Estadual de Pernambuco deu prosseguimento à denúncia apresentada e instaurou um inquérito civil, atualmente em curso, que está sendo conduzido

conjuntamente pelas Promotorias da Educação e de Direitos Humanos. Após a instauração do inquérito civil e sua publicação no *Diário Oficial do Estado*, o Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial convocou a Secretaria Municipal da Educação a apresentar-se para prestar esclarecimentos sobre o caso. A Secretaria se pronunciou em reunião do Conselho, declarando reconhecer o caráter racista da obra e se comprometendo a suspender a distribuição dos livros aos alunos da rede pública.

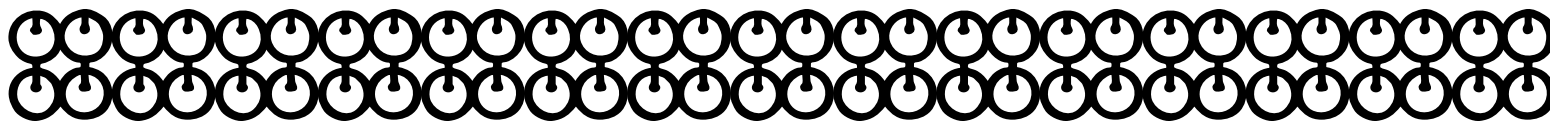
Nós mulheres negras e homens negros defendemos a suspensão imediata da publicação *Casa-grande & senzala em quadrinhos* por considerá-la danosa à formação do caráter de nossas crianças, além de uma afronta à nossa identidade étnica e uma violação aos direitos humanos nossos e de todos os brasileiros. A utilização desse livro nas escolas públicas de Pernambuco e o apoio do poder público à sua publicação e distribuição constituem uma situação emblemática de racismo institucional. O caso exemplifica o fato de que, nos três níveis de governo – federal, estadual e municipal –, o poder público vem demonstrando, na definição de parcerias nessa temática, que o referencial teórico continua sendo aquele que fundamenta, estrutura e justifica a exclusão. Esse fato constitui uma afronta à recém-promovida política de promoção da igualdade racial. Nesse caso específico, a afronta torna-se mais grave por se tratar de uma representação de tal referencial teórico numa forma extrema de violência conceitual.

Ao conhecer o livro, percebemos a violação explícita perpetrada não apenas contra os direitos humanos das populações negra e indígena, mas contra a própria memória nacional. Um aspecto importante que merece ser ressaltado é que a parceria do poder público com a Fundação Gilberto Freyre para publicar e distribuir a obra se deu no contexto da implementação da Lei nº 10.639/2003, fato que demonstra o poder do racismo ainda ancorado em nossas instituições. Por outro lado, ao implementar o Programa de Combate ao Racismo Institucional (PCRI), no âmbito da prefeitura de Recife, tomamos conhecimento da utilização do livro nas escolas. O PCRI nos permitiu discutir as relações raciais na sala de aula e, nesse contexto, iniciamos as ações com respeito ao livro. Acreditamos que o interesse e a atuação do Ministério Público Estadual de Pernambuco (MPPE) se devem ao trabalho desenvolvido pelo Grupo de Trabalho sobre o Racismo, do próprio MPPE, com base na parceria desenvolvida com o PCRI. Esse fato indica que a criação e implementação desse tipo de programa têm um efeito positivo no combate ao racismo institucional.

Assim, nossa avaliação do processo, apesar de todos os percalços e dificuldades – e sem cantar vitória antes do tempo –, é positiva, pois acreditamos que avançaremos no combate ao racismo institucional.

a | Texto introdutório de Elisa Larkin Nascimento.

- 1 | Luciene Marcelino Ernesto apresentou o trabalho do Iara ao Fórum. Para informações sobre as ações do Iara, visite os sites <<http://www.iara.org.br/>> e <<http://www.adami.adv.br/>>.
- 2 | Esse novo dispositivo reitera e ratifica o compromisso do Estado com o ensino da história e da cultura africanas e afro-brasileiras, expresso na Lei nº 10.639 e na Resolução CP/CNE nº 1, de 2004.
- 3 | Seminário “Afrobrasilidade: recomendações e desafios para implantação da Lei 10.639/2003”, Rio de Janeiro, 8 e 9 de outubro de 2007. Ver <<http://www.africaeaficanidades.com.br/documentos/Evento-Afrobrasilidade.pdf>>.
- 4 | A versão em quadrinhos da obra de Gilberto Freyre foi planejada por Adolfo Aizen, teve roteiro de Estevão Pinto e ilustrações de Ivan Wasth Rodrigues, contando ainda com a assessoria do próprio Gilberto Freyre. A 3ª- edição da obra foi publicada pela Global Editora em 2005. A autora consultou e cita números de página da 2ª- edição (Recife: Fundação Gilberto Freyre; Abegraf [Editora Brasil-América e Graf Editora], 2001). A 1ª- edição data de 1981.
- 5 | Para uma consideração mais aprofundada dessa linguagem, ver Nascimento, E. L., 2003, capítulo 3.



SIGLAS E ABREVIações

Abrapso – Associação Brasileira de Psicologia Social

Afrobras – Associação Afro-Brasileira de Desenvolvimento Sócio-Cultural (São Paulo)

Anpocs – Associação Nacional de Pesquisas nas Ciências Sociais

APNs – Agentes de Pastoral Negros

Caas – Center of African-American Studies, University of California at Los Angeles

Capes – Conselho de Amparo à Pesquisa Científica

CCS/Uerj – Centro de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Ceao/UFBA – Centro de Estudos Afro-Orientais, Universidade Federal da Bahia

Ceap – Centro de Articulação das Populações Marginalizadas (Rio de Janeiro)

Cedaw – Convenção pela Eliminação da Discriminação contra as Mulheres, assinada pelo Brasil no âmbito das Nações Unidas

Cedeplar – Centro de Desenvolvimento e Planejamento Regional, UFMG

Ceert – Centro de Estudos das Relações do Trabalho e Desigualdades (São Paulo)

CEN – Comissão Executiva Nacional, Marcha Zumbi dos Palmares contra o Racismo, a Favor da Cidadania e da Vida

Cepal – Comissão Econômica e Política sobre a América Latina e o Caribe

CHRI – Comparative Human Relations Initiative, Southern Education Foundation, Atlanta, EUA

CNDH – Comissão Nacional de Direitos Humanos

CNE – Conselho Nacional de Educação

CUT – Central Única dos Trabalhadores

Dieese – Departamento Intersindical de Estatísticas e Estudos Sócio-Econômicos

ECO/UFRJ – Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro

EdFAL – Editora da Universidade Federal de Alagoas

Educ – Editora Universitária Cristã

Educafro – Educação e Cidadania de Afrodescendentes e Carentes

EdUerj – Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro

EdUFBa – Editora da Universidade Federal da Bahia

EdUSP – Editora da Universidade de São Paulo

EPPG – Escola de Políticas Públicas e Governo, Universidade Federal do Rio de Janeiro

Fapesp – Fundação de Amparo à Pesquisa de São Paulo (Estado)

Fase – Fundação de Órgãos para Assistência Social e Educacional

Festac'77 – 2º Festival Mundial de Artes e Culturas Negras e Africanas, Lagos, Nigéria, 1977

FFCL – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (antiga denominação), Universidade de São Paulo

FFLCH – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (denominação atual), Universidade de São Paulo

Fipir – Fórum Intergovernamental de Promoção da Igualdade Racial

Funabem – Fundação Nacional de Bem-Estar do Menor

Funarte – Fundação Nacional das Artes, Ministério da Cultura

GTEDEO – Grupo de Trabalho para a Eliminação da Discriminação no Emprego e na Ocupação, Ministério do Trabalho

GTI – Grupo de Trabalho Interministerial para Valorização da População Negra

Iara – Instituto de Advocacia Racial e Ambiental (Rio de Janeiro)

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IFCS/UFRJ – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro

ILO – International Labor Organization (Organização Internacional do Trabalho)

Incra – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

Inspir – Instituto Sindical Interamericano pela Igualdade Racial, Centro de Solidariedade AFL-CIO

IPCN – Instituto de Pesquisa das Culturas Negras

IPDH – Instituto Palmares de Direitos Humanos (Rio de Janeiro)

Ipea – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada

Ipeafro – Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros

Iphan – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

Ipusp – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo

ITM – Instituto del Tercer Mundo, Montevideu, Uruguai

Iuperj – Instituto Universitário de Pesquisas do Estado do Rio de Janeiro

LDB – Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional

MEC – Ministério da Educação e Cultura, hoje Ministério da Educação

MinC – Ministério da Cultura

MIT – Massachusetts Institute of Technology, EUA

MNDH – Movimento Nacional de Direitos Humanos

MNU – Movimento Negro Unificado

MTb – Ministério do Trabalho

NEN – Núcleo de Estudos Negros (Florianópolis)

Nirema – Núcleo de Reflexão e Memória Afrodescendente, PUC-Rio

OAB – Ordem dos Advogados do Brasil

OIT – Organização Internacional do Trabalho

ONG – Organização não governamental

PCNs – Parâmetros Curriculares Nacionais

PNAD – Pesquisa Nacional por Amostragem de Domicílios

PNDH – Programa Nacional de Direitos Humanos

PNUD – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

PPCIS-Uerj – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro

PR – Presidência da República

Proafro – Programa de Estudos e Debates dos Povos Africanos e Afro-Americanos, Centro de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro

PUC-Rio – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

PUC-SP – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

RioArte – Instituto Municipal de Cultura (município do Rio de Janeiro)

SAM – Serviço de Assistência ao Menor (antecessor da Funabem)

SBPC – Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência

Seafro – Secretaria Extraordinária de Defesa e Promoção das Populações Afro-Brasileiras, Governo do Estado do Rio de Janeiro, administração do governador Leonel Brizola (1991-1994). A primeira sigla dessa unidade, Sedepron, significa Secretaria de Defesa e Promoção das Populações Negras. Trata-se da mesma Secretaria de Estado, cujo nome foi modificado em 1992

Secad/MEC – Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade/Ministério da Educação

Secneb – Sociedade de Estudos da Cultura Negra do Estado da Bahia e do Brasil

Sedepron – ver Seafro

Seec/RJ – Secretaria de Educação e Cultura, Governo do Estado do Rio de Janeiro

SEF – Southern Education Foundation (Fundação Sulista de Educação, Atlanta, EUA)

Seppir – Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, Presidência da República

Sinba – Sociedade de Intercâmbio Brasil-África

SNDH – Secretaria Nacional dos Direitos Humanos, Ministério da Justiça

SPHAN – Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (atualmente Iphan – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional)

TEN – Teatro Experimental do Negro

TVE – Televisão Educativa, Governo Federal do Brasil

Ucam – Universidade Candido Mendes

Ucla – Universidade da Califórnia, em Los Angeles

Uerj – Universidade do Estado do Rio de Janeiro

UFBa – Universidade Federal da Bahia

UFF – Universidade Federal Fluminense

UFG – Universidade Federal de Goiás

UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais

UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro

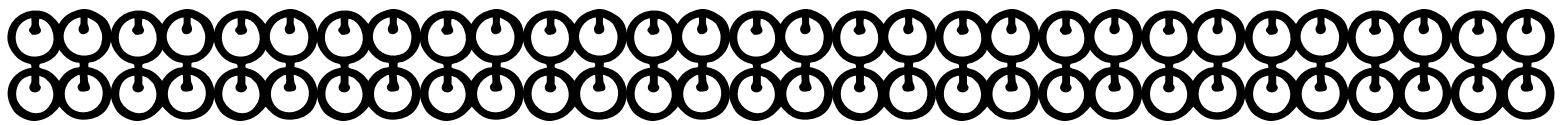
UnB – Universidade de Brasília

Uneb – Universidade do Estado da Bahia

Unesco – Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura

Unia – United Negro Improvement Association (Associação Unida pela Melhora do Negro)

USP – Universidade de São Paulo



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 80 ANOS de abolição*. Depoimento e declarações. Transcrição de depoimentos e diálogos do simpósio sobre os oitenta anos da Abolição da Escravatura, evento organizado por Abdias Nascimento a pedido dos diretores da revista *Cadernos Brasileiros*, Rio de Janeiro, 13 de maio de 1968. Publicados em *80 Anos de abolição*. Rio de Janeiro: Cadernos Brasileiros, 1968.
- AGASSIZ, Elizabeth Cary; AGASSIZ, Luiz. *Viagem ao Brasil, 1865-1866*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1975.
- ALVES, Sebastião Rodrigues. Depoimento e declarações. Transcrição de depoimentos e diálogos do simpósio sobre os oitenta anos da Abolição da Escravatura, evento organizado por Abdias Nascimento a pedido dos diretores da revista *Cadernos Brasileiros*, Rio de Janeiro, 13 de maio de 1968. Publicados em *80 Anos de abolição*. Rio de Janeiro: Cadernos Brasileiros, 1968.
- ANDREWS, George Reid. *Black political protest in São Paulo, 1888-1988*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- ARINOS FILHO, Afonso (org.). *Afonso Arinos no Congresso: cem discursos parlamentares*. Brasília: Senado Federal, Gabinete da Presidência, 1999.
- ASANTE, Molefi Kete. "Afrocentricidade: nota sobre uma posição disciplinar". In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, no prelo. (Sankofa: Matrizes Africanas da Cultura Brasileira, v. 4.)
- _____. *Kemet, afrocentricity and knowledge*. Trenton: Africa World Press, 1991.
- ASSUMPÇÃO, Carlos de. *Protesto. Poemas*. São Paulo: [edição do autor]. 1982.
- _____. *The afrocentric idea*. 2. ed. Filadélfia: Temple University Press, 1998.
- AZEVEDO, Thales de. *As elites de cor: um estudo de ascensão social*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.
- _____. *Democracia racial: ideologia e realidade*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- BAIOCCHI, Mari de Nasaré. *Negros de Cedro*. São Paulo: Ática, 1983.
- BALANDIER, Georges; MAQUET, Jacques (orgs.). *Dictionnaire des civilisations africaines*. Paris: Ferdinand Hazan, 1968.
- BANDEIRA, Manuel; ANDRADE, Carlos Drummond. *Rio de Janeiro em prosa e verso*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1965.
- BASTIDE, Roger (org.). *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *Branços e negros em São Paulo*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959.
- BEATO, Lucila. "Inequality and the human rights of African descendants in Brazil". In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *African descendants in Brazil*, número especial de *Journal of Black Studies*, 34, n. 6, 766-86, jul. 2004.
- BEAUVOIR, Simone de. *La experiencia vivida*. Buenos Aires: Psique, 1954. (El Segundo Sexo, v. 2.)
- BELCHIOR, Manuel. *Cartas mandingas*. Porto: Portucalense, [s.d.].
- BIRMINGHAM, David. *A conquista portuguesa de Angola*. Lisboa: A Regra do Jogo, 1973.
- BRANDÃO, Adelino. "Contribuição afro-negra ao léxico popular brasileiro". *Revista Brasileira de Folclore*, Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura, Campanha de Defesa do Folclore, ano 8, n. 21, p. 119-28, 1968.
- BRAGA, Júlio. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: Ceao/UFBA, 1995.

- BRASIL – Ministério da Educação; Conselho Nacional de Educação; Conselho Pleno. “Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana (Parecer CNE/CP 3/2004)”. In: BRASIL; SECAD/MEC. *Ações para a educação das relações étnico-raciais*. Brasília: SECAD/MEC, 2006, p. 229-57.
- BRASIL – Ministério da Educação e Cultura; Coordenação do Aperfeiçoamento de Nível Superior; Assessoria Especial de Projetos. “Termo de referência sobre o Parque Histórico Nacional Zumbi dos Palmares”. Brasília: Ministério da Educação e Cultura, Coordenação do Aperfeiçoamento de Nível Superior, Assessoria Especial de Projetos, 1980.
- BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental (SEF). *Parâmetros curriculares nacionais*. Brasília: Ministério da Educação/SEF, 1997, 10 vs.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. *Escravo ou camponês? O proto-campesinato negro nas Américas*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CARNEIRO, Edison. *Ladinos e crioulos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1969.
- _____. *O quilombo dos Palmares*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (orgs.). *Brasil: um país de negros?* Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: Ceao/UFBA, 1999a.
- CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro; Salvador: Pallas; Ceao/UFBA, 1999b.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo: Melhoramentos, 1980.
- _____. *Made in Africa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.
- CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999. (A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura, v. 2.)
- CHAUÍ, Marilena. *Brasil – Mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006.
- CHRI / Comparative Human Relations Initiative. *Beyond racism: embracing an interdependent future*. Atlanta: Southern Education Foundation, 2000.
- CLARKE, John Henrik; GARVEY, Amy Jacques (orgs.). *Marcus Garvey and the vision of Africa*. Nova York: Vintage Books, 1974.
- CONRAD, Robert. *Os últimos anos da escravidão no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; MEC, 1975.
- CONSELHO DELIBERATIVO DO MEMORIAL ZUMBI. “Resoluções aprovadas no Seminário para a criação do Parque Histórico Nacional de Zumbi realizado pelo Memorial Zumbi em Maceió e União dos Palmares (Serra da Barriga), 22 a 24 de agosto de 1980”. Maceió: Memorial Zumbi, 1980.
- COSTA PINTO, Luiz Aguiar da. *O negro no Rio de Janeiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1953.
- _____. *O negro no Rio de Janeiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.
- CRUZ, Manuel de Almeida. *Alternativas para combater o racismo segundo a pedagogia interétnica*. Salvador: Núcleo Cultural Afro-Brasileiro, 1989.
- CUTI; LEITE, José Correia. ...*E disse o velho militante José Correia Leite: depoimentos e artigos*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.
- DAMASCENO, Caetana. “Em casa de enforcado não se fala de corda: notas sobre a construção social da ‘boa’ aparência no Brasil”. In: G UIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo; HUNTLEY, Lynn (orgs.). *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra; Atlanta: Southern Education Foundation, 2000, p. 165-99.
- DANTAS, Raymundo Souza. Depoimento e declarações. Transcrição de depoimentos e diálogos do simpósio sobre os oitenta anos da Abolição da Escravatura, evento organizado por Abdias Nascimento a pedido dos diretores da revista *Cadernos Brasileiros*, Rio de Janeiro, 13 de maio de 1968. Publicados em *80 Anos de abolição*. Rio de Janeiro: Cadernos Brasileiros, 1968.
- DAVIDSON, Basil. *The African genius: an introduction to African cultural and social history*. Boston: Little, Brown, 1969.
- DEGLER, Carl. *Neither black nor white*. Nova York: McMillan, 1971.
- DIÉGUES JÚNIOR, Manuel. “A África na vida e na cultura do Brasil”. In: SANTOS, Joel Rufino dos (org.). “Negro brasileiro negro”. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 25, número especial, p. 11-27, 1997.
- DIOP, Cheikh Anta. *Nations nègres et culture*. 3. ed. Paris: Presence Africaine, 1979. 2 v.
- _____. *The African origin of civilization: myth or reality*. Westport: Lawrence Hill, 1974.
- DORNAS FILHO, João. *A influência social do negro brasileiro*. Curitiba: Guairá, 1943.
- DUARTE, Abelardo. *Negros muçulmanos nas Alagoas (os malês)*. Maceió: Caeté, 1958.
- DZIDZIENYO, Anani. *The position of blacks in Brazilian society*. Report n. 7. Londres: Minority Rights Group, 1971.

- EFEGÊ, Jota. *Figuras e coisas da música popular brasileira*. Rio de Janeiro: MEC/Funarte, 1978-1980. 2 v.
- _____. *Figuras e coisas do carnaval carioca*. Rio de Janeiro: MEC/ Funarte, 1982.
- ESTADO de Minas Gerais, Secretaria de Cultura. *Encontro nacional de secretários de estado e cultura: relatório e resoluções*. Belo Horizonte: Governo do Estado de Minas Gerais, 1985.
- ESTADO de São Paulo, Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia, Pinacoteca do Estado de São Paulo. *A imprensa negra em São Paulo*. Catálogo de exposição. São Paulo, 1977.
- ESTADO de São Paulo, Secretaria de Educação, Grupo de Trabalho para Assuntos Afro-Brasileiros (GTAAB). *Escola: espaço de luta contra a discriminação*. São Paulo: Secretaria de Educação do Estado, 1988.
- ESTADO do Rio de Janeiro, Secretaria da Cultura, Museu da Imagem e do Som (MIS) (orgs.). *João Cândido, o almirante negro*. Rio de Janeiro: MIS; Gryphus, 1999.
- ESTADO do Rio de Janeiro, Secretaria de Educação; Secretaria de Indústria, Comércio, Ciência e Tecnologia; Universidade do Estado do Rio de Janeiro. *Plano de atualização de professores da rede pública*. Rio de Janeiro: Governo do Estado do Rio de Janeiro, 1991.
- ESTADO do Rio de Janeiro, Secretaria Extraordinária de Defesa e Promoção das Populações Afro-Brasileiras (Sedepron/Seafro). *Nova etapa de uma luta antiga*. Rio de Janeiro: Sedepron, 1991.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro à sociedade de classes*. São Paulo: FFCL/USP, 1964.
- _____. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972.
- FERREIRA, Ricardo Franklin. *Afro-descendente: identidade em construção*. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: Educ/Fapesp, 2000.
- _____. *Uma história de lutas e vitórias: a construção da identidade de um afro-descendente brasileiro*. 1999. Tese (doutorado) – Instituto de Psicologia – Universidade de São Paulo.
- FIGUEIRA, Vera Moreira. “Preconceito racial na escola.” In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *A África na escola brasileira*. Brasília: Senado Federal, Gabinete do senador Abdias Nascimento, 1991, p. 28-41.
- _____. “Preconceito racial na escola”. *Revista de Estudos Afro-asiáticos*, n. 18, Rio de Janeiro, maio 1990, p. 63-72.
- _____. “Preconceito racial: sua difusão e manutenção pela escola”. *Revista Intercâmbio*, v. 1, n. 1, Rio de Janeiro, jan./abr. 1988, p. 37-46.
- FOLHA de S.Paulo. “Discriminação oficial. O Estatuto da Igualdade Racial promove um retrocesso ao definir os direitos com base na tonalidade da pele”. São Paulo, 5 jul. 2006, p. A2. Opinião. Disponível em <<http://www.listas.unicamp.br/pipermail/filosofiasudeste-l/2006-July/000670.html>>. Acesso em: 28 abr. 2008.
- _____. “Manifesto. Movimento negro se coloca contra cotas em universidade”. São Paulo, 30 jun. 2006, p. C3, Cotidiano. Disponível em <<http://www.listas.unicamp.br/pipermail/filosofiasudeste-l/2006-July/000670.html>>. Acesso em 28 abr. 2008.
- FRANCISCO, Dalmir. *Negro, afirmação política e hegemonia burguesa no Brasil*. 1992. Dissertação (mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- FREITAS, Décio. *Palmares: a guerra dos escravos*. Porto Alegre: Movimento, 1971.
- FUNDAÇÃO Carlos Chagas. *Cadernos de pesquisa*, n. 63. São Paulo, nov. 1987.
- GARCIA, Januário (concepção, organização e fotografia). *25 anos do movimento negro no Brasil, 1980-2005*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.
- GOMES, Flávio dos Santos; REIS, João José. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- GOMES, Flávio. *Palmares. Escravidão à liberdade no Atlântico Sul*. São Paulo: Contexto, 2005.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo; HUNTLEY, Lynn (orgs.). *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra; Atlanta: Southern Education Foundation, 2000.
- HENRIQUES, Ricardo (org.). *Desigualdade e pobreza no Brasil*. Rio de Janeiro: Ipea, 2000.
- HIGGINS JR., Chester. *Elder Grace: the nobility of aging*. Prefácio de Maya Angelou. Nova York: Bullfinch; Little, Brown, 2000.
- _____. *Feeling the spirit: searching the world for the people of Africa*. Nova York: Bantam Books, 1994.
- HOUAISS, antonio. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- HUNTLEY, Lynn; HAMILTON, Charles; ALEXANDER, Neville; GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo; JAMES, Wilmot (orgs.). *Beyond racism: race and inequality in Brazil, South Africa, and the United States*. Boulder; Londres: Lynne Rienner, 2001.

- KAMEL, Ali. "Somos filhos da mistura". *O Globo*, p. 7, Opinião, 19 set. 2006.
- _____. *Não somos racistas: uma reação aos que querem nos transformar numa nação bicolor*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- KI-ZERBO, Joseph. *História da África negra*. Lisboa: Europa-América, [s.d.]. 2 v.
- KI-ZERBO, Joseph (org.). *Metodologia e pré-história da África*. São Paulo: Ática; Paris: Unesco, 1982. (História Geral da África, v. 1.)
- LEITE, José Correia. Depoimento e declarações. Transcrição de depoimentos e diálogos do simpósio sobre os oitenta anos da Abolição da Escravatura, evento organizado por Abdias Nascimento a pedido dos diretores da revista *Cadernos Brasileiros*, Rio de Janeiro, 13 de maio de 1968. Publicados em *80 Anos de abolição*. Rio de Janeiro: Cadernos Brasileiros, 1968.
- LEWIS, Rupert. *Marcus Garvey, anti-colonial champion*. Trenton: Africa World Press, 1988.
- LIMA, Ivan Costa; ROMÃO, Jeruse; SILVEIRA, Sônia Maria (orgs.). *Educação popular afro-brasileira*. Florianópolis: NEN, 1999. (Série Pensamento Negro na Educação, n. 5.)
- LOPES, Nei. *Bantos, malês e identidade negra*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- _____. *Bantos, malês e identidade negra*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- _____. *Dicionário banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Centro Cultural José Bonifácio, 1996.
- _____. *Novo dicionário banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- LOPES, Nei; VARGENS, João Batista M. *Islamismo e negritude*. *Revista Estudos Árabes*, n. 1, Rio de Janeiro, UFRJ, Faculdade de Letras, Setor de Estudos Árabes, 1983.
- LUZ, Marco Aurélio (org.). *Identidade negra e educação*. Salvador: Ianamá, 1989.
- MAGGIE, Yvonne; FRY, Peter. "A reserva de vagas para negros nas universidades brasileiras". *Estudos Avançados*, v. 18, n. 50, Instituto de Estudos Avançados, Universidade de São Paulo, abr./jun. 2004, p. 67-80.
- MAGGIE, Yvonne; FRY, Peter (orgs.). *Divisões perigosas: políticas raciais no Brasil contemporâneo*. São Paulo: Record, 2007.
- MAGNOLI, Demétrio. "A 5ª- Internacional". *Folha de S.Paulo*, 29 jun. 2006, p. A2, Opinião.
- _____. "À sombra de Paul Broca". *Folha de S.Paulo*, 25 ago. 2005, p. A2, Opinião. Disponível em: <<http://arquivoetc.blogspot.com/2005/08/demtrio-magnoli-sombra-de-paul-broca.html>>. Acesso em 28 abr. 2008.
- _____. "Desigualdades raciais e políticas de inclusão racial: um sumário da experiência brasileira recente". Relatório apresentado à Cepal, Santiago, Chile, agosto 2003.
- _____. "Fábrica do racismo". *O Globo*, 4 out. 2007a, p. 7, Opinião. Disponível em: <http://www.institutomillennium.org/index3.php?on=artigo&in=assunto&artigo_id=703>. Acesso em 28 abr. 2008.
- _____. "Matilde, fale-nos sobre o Quênia". *O Globo*, 7 fev. 2008. Disponível em: <<http://arquivoetc.blogspot.com.br/2008/02/matilde-fale-nos-sobre-o-qunia-demtrio.html>>. Acesso em 28 abr. 2008.
- _____. "Ministério da classificação racial". *Folha de S.Paulo*, 14 abr. 2005, A2, Opinião. Disponível em: <<http://arquivoetc.blogspot.com/2005/04/demtrio-magnoliministrio-da.html>>. Acesso em 28 abr. 2008.
- _____. "Você acredita em raças?" *O Globo*, 12 jul. 2007b, p. 7, Opinião.
- MAQUET, Jacques. *Les civilisations noires*. Paris: Marabout Université, 1962.
- MARTIN, Tony. *Race first. The ideological and organizational struggles of Marcus Garvey and the Universal Negro Improvement Association*. Dover: The Majority Press, 1976.
- MARTINS, Roberto Borges. "Desigualdades e discriminação de gênero e de raça no mercado brasileiro de trabalho do século XX". Relatório apresentado à Organização Internacional do Trabalho (OIT). Brasília, abril 2003a.
- _____. "Desigualdades raciais e políticas de inclusão racial: um sumário da experiência brasileira recente". Relatório apresentado à Cepal, Santiago, Chile, agosto 2003b.
- MATTOS, Guiomar Ferreira. "O preconceito nos livros infantis". In: *Teatro Experimental do Negro: testemunhos*. Rio de Janeiro: GRD, 1966.
- MAUÊS, Maria Angelica Motta. *Negro sobre negro: a questão racial no pensamento das elites negras brasileiras*. 1997. Tese (doutorado) – Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro – Conjunto Universitário Candido Mendes, Rio de Janeiro.
- MELO, Regina Lúcia Couto de; COELHO, Rita de Cássia Freitas. *Educação e discriminação dos negros*. Belo Horizonte: Instituto de Recursos Humanos, Fundação João Pinheiro, 1988.

- MENDONÇA, Renato. *A influência africana no português do Brasil*. 3. ed. Porto: Livraria Figueirinhas, 1948.
- MITCHELL, Michael. *Racial consciousness and the political attitudes and behavior of blacks in São Paulo, Brazil*. 1977. Tese (doutorado) – Departamento de Ciência Política, Universidade Princeton.
- MOKHTAR, G. (org.). *A África antiga*. São Paulo: Ática; Paris: Unesco, 1983. (História Geral da África, v. 2.)
- MOREL, Edmar. *A Revolta da Chibata: levante da esquadra pelo marinheiro João Cândido*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- MOURA, Clóvis (org.). *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Maceió: Edfal, 2001.
- MÜLLER, Ricardo Gaspar. “Identidade e cidadania: o Teatro Experimental do Negro”. In: MÜLLER, Ricardo Gaspar (org.). *Dionysos* (número especial sobre o Teatro Experimental do Negro), Brasília, MinC/Fundacen, n. 28, 1988a, p. 11-52.
- _____. “Nota Introdutória.” In: “Teatro Experimental do Negro. In: MÜLLER, Ricardo Gaspar (org.). *Dionysos* (número especial sobre o Teatro Experimental do Negro), Brasília, MinC/Fundacen, n. 28, 1988b, p. 7-8.
- _____. “Teatro, política e educação: a experiência histórica do Teatro Experimental do Negro (TEN) – 1945/1968”. In: LIMA, Ivan Costa; ROMÃO, Jeruse; SILVEIRA, Sônia Maria (orgs.). *Educação Popular Afro-Brasileira*. Série Pensamento Negro em Educação, n. 5. Florianópolis: Núcleo de Estudos Negros – NEN, 1999, p. 13-31.
- MUNICÍPIO do Rio de Janeiro – SME (Secretaria Municipal de Educação). *Fundamentos para elaboração do currículo básico das unidades escolares da rede pública do município do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Educação, 1991.
- N’GOMA, Albert. “L’Islam noir”. *Le monde noir, Présence Africaine*, Paris, n. 8-9, mar. 1950.
- NASCIMENTO, Abdias. “13 de maio: uma mentira cívica”. In: *Combate ao racismo*, v. 1. Brasília: Câmara dos Deputados, 1983a, p. 9-22.
- _____. “An open letter to the First World Festival of Negro Arts”. *Présence Africaine: Cultural Review of the Negro World*, v. 30, n. 58, edição em língua inglesa, p. 208-18, segundo trimestre, 1966a.
- _____. “Carta aberta a Dakar”. *Tempo brasileiro*, ano IV, n. 9/10, p. 15-7, abr./jun. 1966b. [Originalmente publicada no *Diário do Congresso Nacional* (suplemento de 20 de abril), p. 15-7, tendo sido lida na Câmara dos Deputados pelo então deputado Hamilton Nogueira.]
- _____. “Depoimento”. In: CAVALCANTI, Pedro Celso Uchoa; RAMOS, Jovelino (orgs.). *Memórias do exílio*. Lisboa: Arcádia, 1976.
- _____. “Projeto de Lei do Senado nº 75, de 1997. Ação compensatória para a implementação do princípio de isonomia social do negro”. *Thoth*, n. 1 p. 73-81, jan./abr. 1997a. [Reeditado na revista *Thoth*, n. 6, p. 31-9, 1998.]
- _____. “Projeto de Lei nº 1.332/1983. Ação compensatória para a implementação do princípio de isonomia social do negro”. *Combate ao racismo*, v. 1. Brasília: Câmara dos Deputados, 1983b, p. 98-111.
- _____. “Teatro Experimental do Negro: trajetória e reflexões”. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 50, Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, jan./abr. 2004, p. 209-24.
- _____. *80 ANOS de abolição*. Depoimento e declarações. Transcrição de depoimentos e diálogos do simpósio sobre os oitenta anos da Abolição da Escravatura, evento organizado por Abdias Nascimento a pedido dos diretores da revista *Cadernos Brasileiros*, Rio de Janeiro, 13 de maio de 1968. Publicados em *80 Anos de abolição*. Rio de Janeiro: Cadernos Brasileiros, 1968a.
- _____. *Combate ao racismo*. Brasília: Câmara dos Deputados, 1983-86. 6 vs.
- _____. Depoimento e declarações. Transcrição de depoimentos e diálogos do simpósio sobre os oitenta anos da Abolição da Escravatura, evento organizado por Abdias Nascimento a pedido dos diretores da revista *Cadernos Brasileiros*, Rio de Janeiro, 13 de maio de 1968. Publicados em *80 Anos de abolição*. Rio de Janeiro: Cadernos Brasileiros, 1968b.
- _____. *O genocídio do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- _____. *O negro e a Nova República*. Rio de Janeiro: Ipeafro, 1985.
- _____. *O quilombismo*. 2. ed. Brasília: Fundação Cultural Palmares/OR, 2002. [Primeira edição: Petrópolis: Vozes, 1980.]
- NASCIMENTO, Abdias (org.). *Quilombo: edição em fac-símile do jornal dirigido por Abdias Nascimento, 1948-51*. São Paulo: 34, 2003.
- NASCIMENTO, Abdias (org.). *O negro revoltado*. Rio de Janeiro: GRD, 1968c.
- NASCIMENTO, Abdias (org.). *O negro revoltado*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- NASCIMENTO, Abdias (org.). *Teatro Experimental do Negro: testemunhos*. Rio de Janeiro: GRD, 1966c.
- NASCIMENTO, Abdias; NASCIMENTO, Elisa Larkin. “Reflexões sobre o movimento negro no Brasil, 1938-1997”. In: GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo; HUNTLEY, Lynn (orgs.). *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Paz e

Terra; Atlanta: Southern Education Foundation, 2000.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *A África na escola brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro: Seafro, 1993. [Primeira edição Brasília: Senado Federal, Gabinete do Senador Abdias Nascimento, 1991.]

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *A matriz africana no mundo*. São Paulo: Selo Negro, 2008. (Coleção Sankofa: Matrizes Africanas da Cultura Brasileira, v. 1.)

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Abdias Nascimento 90 Anos: memória viva*. Catálogo ilustrado de exposição realizada no Rio de Janeiro, em Brasília e Salvador. Rio de Janeiro: Ipeafro, 2006a.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Abdias Nascimento 90 Anos: memória viva*. Videodocumentário produzido como parte de exposição realizada no Rio de Janeiro, em Brasília e Salvador. Rio de Janeiro: Ipeafro, 2006b.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Abdias Nascimento, momentos políticos*. Videodocumentário produzido como parte de exposição realizada no Rio de Janeiro, em Brasília e Salvador. Rio de Janeiro: Ipeafro, 2006c.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Abdias Nascimento, um afro-brasileiro no mundo*. Videodocumentário produzido como parte de exposição realizada no Rio de Janeiro, em Brasília e Salvador. Rio de Janeiro: Ipeafro, 2006d.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, no prelo. (Sankofa: Matrizes Africanas da Cultura Brasileira, v. 4.)

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Dunia Ossaim: os afro-americanos e o meio ambiente*. Rio de Janeiro: Seafro, 1994a.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, no prelo. (Sankofa: Matrizes Africanas da Cultura Brasileira, v. 3.)

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro: EdUerj, 1996. (Sankofa, v. 1.)

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Sankofa: resgate da cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Seafro, 1994b. (Sankofa, 2 v.)

NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Linha do tempo dos povos africanos e suplemento didático*. Rio de Janeiro: Ipeafro; Pallas, no prelo.

_____. *O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2003.

_____. *Pan-africanismo na América do Sul*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Ipeafro 1981.

NASCIMENTO, Beatriz. “O Quilombo do Jabaquara”. *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, Vozes, v. 73, n. 3. abr. 1979.

NASCIMENTO, Maria. “Escreve a mulher: o Congresso Nacional das Mulheres e a regulamentação do trabalho doméstico”. *Quilombo*, v. 2, n. 4, jul. 1949.

_____. “Escreve a mulher: o Conselho Nacional das Mulheres Negras”. *Quilombo*, v. 2, n. 7-8, mar./abr. 1950.

_____. “Instalado o Conselho Nacional das Mulheres Negras”. *Quilombo*, v. 2, n. 9, maio 1950.

NOSELLA, Maria de Lourdes Chagas Deiró. *As belas mentiras: as ideologias subjacentes aos textos didáticos*. São Paulo: Moraes, 1981.

OBENGA, Théophile. *Les Bantu: langues, peuples, civilisations*. Paris: Présence Africaine, 1985.

OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. *Imprensa Negra, 1910-1950*. Catálogo de exposição. São Paulo: Estado de São Paulo, Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia, Pinacoteca do Estado de São Paulo, 1977.

OYEWUMI, Oyeronke. *The invention of women: making an African sense of Western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

PAIXÃO, Marcelo. *Desenvolvimento humano e relações raciais*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

PETRUCELLI, José Luis. *A declaração de cor/raça no censo 2000: um estudo comparativo*. Textos para discussão, n. 6. Rio de Janeiro: IBGE, 2002.

PIERSON, Donald. *Negroes in Brazil: a study of race contact in Bahia*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1967.

QUERINO, Manuel Raimundo. *A raça africana e seus costumes*. Salvador: Progresso, 1955.

QUILOMBHOJE (org.). *Frente Negra Brasileira: depoimentos*. Entrevistas e textos de Márcio Barbosa. São Paulo: Quilombhoje/Fundo Nacional da Cultura, 1998.

RAMOS, Alberto Guerreiro. *A redução sociológica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1958. [Terceira edição: Editora UFRJ, 1998.]

RAYMUNDO, Jacques. *O elemento afro-negro na língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Renascença, 1933.

_____. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Andes, 1957. [Segunda edição: Editora UFRJ, 1995.]

RAMOS, Arthur. “Castigos de escravos”. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, XLVII, p. 75-88, maio 1938.

REGO, M. F. *O aprendizado da ordem*. Rio de Janeiro: Achiamê, 1981.

REIS, João José. “Quilombos e revoltas escravas no Brasil. Nos achamos em campo a tratar da liberdade”. *Revista USP*, vol. 28,

dez./fev., 1995-1996.

_____. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês, 1835*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

RIBEIRO, Matilde. “Tornar-se negra: construção da identidade de gênero e de raça”. *Revista Presença de Mulher*, 7, n. 28, 1995.

RIBEIRO, René. *Cultos afro-brasileiros no Recife*. 2. ed. Recife: Instituto Joaquim Nabuco/ MEC, 1978.

_____. *Religião e relações raciais*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1956.

RIO, João do (Paulo Barreto). *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro: Simões, 1991.

RODRIGUES, José Honório. “A rebeldia negra e a abolição”. In: *História e historiografia*. Petrópolis: Vozes, 1970, p. 71-88.

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

_____. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

ROMÃO, Jeruse. “Há o tema do negro e há a vida do negro: educação pública, popular e afro-brasileira”. In: LIMA, Ivan Costa;

ROMÃO, Jeruse; SILVEIRA, Sônia Maria (orgs.). *Educação popular afro-brasileira*. Florianópolis: NEN, 1999. (Série Pensamento Negro em Educação, n. 5.)

ROMERO, Sílvio. *História da literatura brasileira*. v. 1. Rio de Janeiro, 1888.

SACRISTÁN, José Gimeno. *A educação no século XXI: os desafios do futuro imediato*. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2000.

SANTOS, Deoscoredes Maximiliano dos; LUZ, Marco Aurélio. *Oba Biyi, o rei nasce aqui: a educação pluricultural africano-brasileiro*. Salvador: Fala Nagô, 2007.

SANTOS, Ivair Augusto Alves dos. *O movimento negro e o Estado (1983-1987)*. São Paulo: Município de São Paulo, Coordenadoria dos Assuntos da População Negra, 2007.

SANTOS, Joel Rufino. *História do Brasil – 2º grau*. São Paulo: FTD, 1991.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1976.

SCHWARTZ, Stuart B. *Escravos, roceiros e rebeldes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SEMOG, Ele; NASCIMENTO, Abdias. *O griot e as muralhas*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

SENNA, Nelson de. *Africanos no Brasil: estudos sobre os negros africanos e influências sobre a linguagem e costumes do povo brasileiro*. Belo Horizonte: [edição do autor], 1938.

SERRANO, Carlos. “História e antropologia na pesquisa do mesmo espaço: a Afro-América”, *África: Revista do Centro de Estudos Africanos da USP*, São Paulo, Universidade de São Paulo, n. 5, 1982.

SERTIMA, Ivan Van (org.). *Blacks in science: ancient and modern*. New Brunswick; Oxford: Transaction Books, 1983.

SILVA, Ana Célia. *O estereótipo e o preconceito em relação ao negro nos livros de comunicação e expressão do primeiro grau, nível 1*. 1988. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, 1988.

SILVA, Consuelo Dores. *Negro, qual é o seu nome?* 2. ed. Belo Horizonte: Mazza, 2006.

SILVA, Eduardo. *As camélias do Leblon e a abolição da escravatura – Uma investigação de história cultural*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *Dom Obá II D’África, o príncipe do povo: vida, tempo e pensamento de um homem livre de cor*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SILVA, Maria José Lopes da. “Educação e descolonização mental”. *Cadernos Cândido Mendes*, Rio de Janeiro, n. 8-9, 1983.

_____. “Racismo, educação e ideologia”. Apostila do curso do Ipeafro. 1985.

SILVA, Maria José Lopes da et al. *Fundamentos teóricos da pedagogia multirracial*. Rio de Janeiro: mimeo, s/d.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves (org.). *O pensamento negro na educação*. São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, 1997.

SILVA JUNIOR, Paulo Melgaço. *Mercedes Baptista: a criação da identidade negra na dança*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2007.

SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida*. Rio: Codecri, 1983.

SOUZA, Jessé de (org.). *Anais do seminário internacional “Multiculturalismo e racismo: o papel da ação afirmativa nos Estados democráticos contemporâneos”*. Brasília: SNDH, 1996.

SOUZA, Neusa dos Santos. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

TEMPELS, Placide. *La philosophie bantoue*. Paris: Présence Africaine, 1965. (Originalmente publicado na Holanda em 1948.)

THEODORO, Helena. “Religiões de origem africana no Brasil”. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Sankofa, resgate da cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Seafo, 1994, p. 159-75. (Sankofa, v. 1.)

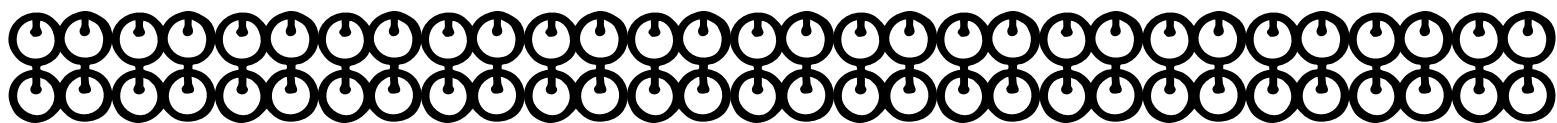
_____. “Religiões negras no Brasil”. *Afrodiáspora*, Rio de Janeiro, Ipeafro, n. 6-7, 1985, p. 75-93.

TRINDADE, Solano. *Cantares ao meu povo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

TRIUMPHO, Vera Regina (org.). *Rio Grande do Sul: aspectos da negritude*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1991.

VALLADARES, Clarival do Prado. “A defasagem africana ou crônica do 1º Festival de Artes Negras”. *Cadernos Brasileiros*, v. 8, n. 36, jul./ago. 1966, 9-18.

VERGER, Pierre. “African religions and the valorization of Brazilians of African descent”. In: OYELARAN, Olasope (org.). *Faculty Seminar Series*, Ilê-Ifé, Nigéria, Departamento de Línguas e Literaturas Africanas, Universidade de Ifé, v. I, n. 2, p. 217-41, 1977.



OS AUTORES

BEATRIZ NASCIMENTO cursou licenciatura em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e trabalhou com o historiador José Honório Rodrigues. Pesquisadora do CPDOC e da Fundação Leopold Senghor (Senegal-Brasil), desenvolvia sua pesquisa sobre quilombo no Centro de Estudos Afro-asiáticos da Universidade Cândido Mendes. Foi co-fundadora do Grupo de Trabalho André Rebouças na Universidade Federal Fluminense (UFF). Elaborou o roteiro e narrou o longa-metragem *Ori: consciência negra* (dirigido por Raquel Gerber, 1989), premiado em diversos festivais internacionais (Burkina Faso, Portugal, Japão e Estados Unidos). Era mestrande da Escola de Comunicação da UFRJ, sob a orientação de Muniz Sodré, quando faleceu em 1995.

CARLOS MOORE, de nacionalidade cubana e jamaicana, é doutor em Ciências Humanas e em Etnologia pela Universidade Paris-7, na França. Pesquisador titular honorário (*honorary research fellow*) na Escola para Estudos de Pós-graduação e Pesquisa na Universidade do Caribe (UWI), Kingston, Jamaica. É autor de *African presence in the Americas* (1995); *Castro, the blacks, and Africa* (1989); *This bitch of a life*; *Cette putain de vie* (1982).

ELISA LARKIN NASCIMENTO é escritora, mestre em Direito e em Ciências Sociais pela Universidade do Estado de Nova York e doutora em Psicologia pela Universidade de São Paulo (USP). Co-fundadora e atual presidente do Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros (Ipeafro), coordenou o curso de extensão universitária Sankofa no período de 1984 até 1995. Curadora da exposição “Abdias Nascimento 90 Anos – Memória Viva”, coordena a organização do acervo que se encontra sob a guarda do Ipeafro. Autora de *O sortilégio da cor e Pan-africanismo na América do Sul*.

JOEL RUFINO DOS SANTOS é historiador, escritor e professor aposentado de Literatura

Brasileira da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Foi presidente da Fundação Cultural Palmares e membro brasileiro do Comitê Científico Internacional do programa Rota do Escravo, da Unesco.

NEI LOPES é escritor e compositor, além de bacharel em Direito e Ciências Sociais e autor de várias obras sobre cultura e história afro-brasileiras, entre elas: *Bantos, malês e identidade negra*; *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*; *Novo dicionário banto do Brasil*; e *O racismo explicado aos meus filhos*. Em 2005, foi agraciado com a Ordem do Mérito Cultural, do MinC, no grau de comendador, e com o Prêmio Tim de música popular como intérprete do “melhor disco de samba”. No ano seguinte, foi focalizado em edição especial da revista dominical do jornal *O Globo* como “um dos 100 brasileiros geniais”.

PIEIDADE MARQUES é professora da rede pública municipal do Cabo de Santo Agostinho (PE) e graduada em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), além de especialista em associativismo e cooperativismo pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), especialista em políticas culturais pela UFPE e ativista da Articulação Negra de Pernambuco.

SILVANY EUCLÊNIO cursou licenciatura em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG), dedicando-se durante vinte anos ao ativismo voluntário no movimento negro e aos estudos para compreender as dimensões que o racismo assume em nosso país. Atualmente, coordena o projeto Baobá, da Secretaria de Educação do Governo Municipal de Ribeirão Preto, com vistas à implementação da Lei nº 10.639/2003.

VERA REGINA TRIUMPHO é professora aposentada da rede estadual de ensino do Rio Grande do Sul. Coordenou o projeto “O Negro e a Educação”, da Secretaria de Educação do Rio Grande do Sul, no período de 1987 até 1991. Coordenadora estadual dos Agentes de Pastoral Negros do Regional Sul 3, da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), e coordenadora do Coletivo Estadual de Educadores Negros dos Agentes de Pastoral Negros (APNs/RS), foi integrante do Grupo de Trabalho Interministerial (GTI) para Valorização da População Negra do Ministério da Justiça no período de 1996 até 1999 e organizou o livro *Rio Grande do Sul: aspectos da negritude*, publicado em 1991.